

# قراءات فى قضايا الفلسفة والمجتمع

دكتور

عصمت على

قسم الاجتماع  
المعهد العالى للدراسات الأدبية  
كينج مريوط - الاسكندرية

دكتور

عباس محمد حسن سليمان

أستاذ الفلسفة الإسلامية  
وتاريخ العلوم المساعد  
كلية الآداب - جامعة الاسكندرية

دار المعرفة الجامعية





قراءات  
في  
قضايا الفلسفة والمجتمع

---





# قراءات في قضايا الفلسفة والمجتمع

دكتور

عصمت عدلي

قسم الاجتماع

المعهد العالي للدراسات الأدبية

كينج مريوط الاسكندرية

دكتور

عباس محمد حسن سليمان

أستاذ الفلسفة الإسلامية

وتاريخ العلوم المساعد

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

٢٠٠٦

دار المعشنة الجامعية

٤٠ ش. موني. الزارطة ت ٤٨٣-١٦٣  
٣٨٧ ش. قنال السويس الش. ٥٩٧٣١٤٦







## مقدمة

الفلسفة هي حب الحكمة، بدأت مع الإنسان وهو يتأمل عالمه ووجوده وطبيعته، بعقل يعد أهم علامة من علامات الوجود الإنساني وإن كان هذا لا يمنع من تحديد بداية الفلسفة تاريخياً، بالقرن السادس قبل الميلاد، وبالفيلسوف اليوناني طاليس.

فالفلسفة كما يدل على ذلك اسمها ذاته هي النتاج الفريد للعبقريّة اليونانية هذا النتاج تميز منذ البداية بروح البحث الدؤوب وغير المحدود عن الحقيقة وبالتمرد على الأساطير والغيبيات باسم عقلانية صارمة قلما فاقها شعب آخر. وقد تمثلت هذه الحصيلة الأساسية لهذه العقلانية في الإصرار على التقيد بالانسجام المنطقي فضلاً عن الالتزام الثابت بقوانين الاستدلال في شتى مجالات النشاط البشري العملية والنظرية منها على حد سواء.

ان الفلسفة اتجهت منذ البداية إلى البحث عن المبادئ الأولى للأشياء حتى الانتهاء إلى أولها بالاطلاق. ولذلك فانها كثيراً ما تم تعريفها بأنها البحث عن المبادئ الأولى للوجود أو عن الوجود وعقله الأولى.

ان الفلسفة أشبه بذاكرة كبيرة لا تنسى أو بنهر ينمو باطراد بمياه روافده. ذلك لأن مسائل الفلسفة التي يدور حولها التفلسف باقية أبدية. وحلولها مهما كانت قديمة لا تقدم ولا تسقط من حساب الفيلسوف كما تسقط القوانين العلمية. فلا يمكن أن يقال مثلاً أن نظرية (أفلاطون) في (المثل) التي ظهرت منذ ثلاثة وعشرين قرناً قد بطلت الآن وحل محلها اكتشاف فلسفي جديد لأن نظرية أفلاطون لا يمكن أن يعتريها القدم أو الإهمال، فلا يزال بيننا في هذا القرن أفلاطونيون يفكرون بوحى منها، ليس في الفلسفة وحدها بل أيضاً في الحياة اليومية والسياسية والاجتماعية والخلقية، فنظرية أفلاطون



أو غيرها أمر يعيش باستمرار لما تلهمه من اتجاهات ونزعات. ومن ثم فإن النظريات الفلسفية أكثر دواماً وخلوداً لأنها دائمة الإلهام ولأنها أكثر صلة بما هو دائم وخالد... فالفلاسفة لا يجلسون في أبراج عاجية كما يعتقد البعض، أنهم يعيشون في أرض الواقع، وينطلقون ابتداءً منه، أنهم أناس ينتمون إلى غيرهم من البشر، غير أنهم ميالون إلى أعمال الفكر في الواقع وفيما بعد الواقع. إن الحقيقة عند الفلاسفة لا تقتصر على الجانب المادي الحسي وحده بل تتضمن جانباً روحياً ووجدانياً.

والفلسفة هي فكر المجتمع مركز في مذهب، وهي بذلك تهتم بقضايا المجتمع المعاصر.. قضاياها الثقافية والجمالية والأخلاقية والأيدولوجية، كما أنها تتعاون مع الدين حيناً ومع العلم أحياناً.

إن الفلسفة توجه المجتمع، وتقوده في سلسلة متسقة الخطوات، منطقية الاتجاه، عميقة الرؤية، ومع ذلك فهي تنبع من المجتمع وتصدر عنه. وهكذا تكون العلاقة بين الفلسفة والمجتمع علاقة جدلية.



# **الباب الأول**

## **الفلسفة والمجتمع**

**الفصل الأول: لمحة تاريخية عن نشأة الفلسفة.**

**الفصل الثاني: تعريف الفلسفة.**

**الفصل الثالث: تصنيف العلوم الفلسفية.**

**الفصل الرابع: الفلسفة وصلتها بالمجتمع.**







## الفصل الأول

### لمحة تاريخية عن نشأة الفلسفة

أولاً : مرحلة نشأة المدينة (أثينا) وازدهارها.

ثانياً، مرحلة بداية وازدهار العلوم

ثالثاً، مرحلة بداية الفكر الفلسفي وتطوره .







## الفصل الأول

### لمحة تاريخية عن نشأة الفلسفة

أولاً، مرحلة نشأة المدينة (أثينا) وازدهارها:

إذا نظرت إلى خريطة أوروبا فانك تلاحظ أن بلاد اليونان تشبه اليد التي تمتد أصابعها الملتوية إلى داخل البحر الأبيض المتوسط. والتي تقع في جنوبها جزيرة كريت العظيمة التي أستولت هذه الأصابع المنقبضة منها في الألف سنة الثانية قبل الميلاد، على بداية المدنية والحضارة. وإلى الشرق عبر البحر الايجي تقع آسيا الصغرى التي يسودها الهدوء والجمود الآن، والتي كانت تخفق وتزدهر في الأيام السابقة لأفلاطون بالصناعة والتجارة والفكر. وإلى الغرب عبر ايونيا تقع ايطاليا، التي تقف كبرج مائل نحو البحر، وصقلية وأسبانيا، التي نجحت كل منها في استعمار جزء من بلاد اليونان في تلك الأيام. وفي النهاية تقع أعمدة هرقل (التي نسميها اليوم جبل طارق) تلك البوابة الكثيية المعتمدة التي لم يجرؤ الكثير من البحارة والملاحين على اجتيازها في تلك الأيام. وفي الشمال تقع تلك البلاد التي كانت في تلك الأيام لا تزال نصف بربرية وغير متحضرة والتي سميت بعد ذلك باسم مقدونيا<sup>(١)</sup>.

لقد فصلت الحواجز الطبيعية من الأرض والبحار بلاد اليونان وقسمتها إلى أجزاء منعزلة، حيث كان السفر والمواصلات في تلك الأيام أكثر صعوبة، وأشد خطورة منه في هذه الأيام. لذلك فقد تطور كل واد في بلاد اليونان إلى اكتفاء اقتصادي ذاتي، وكانت له حكومته المستقلة، ونظمه

---

(١) ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٥، ص ٥.



وأسلوبه ودينه وحضارته. وفي كل حالة كانت تقوم مدينة أو مدينتان تمتد حولهما سفوح الجبال والأراضي الزراعية، وعلى هذا النمط كانت مدن الولايات اليونانية التي تشمل أسبارطه وأثينا وغيرها، وإذا لاحظنا موقع أثينا نجد أنها أبعد مدينة شرقية من المدن اليونانية وكان موقعها متميزاً حيث كانت الباب أو المنفذ الذي يخرج منه اليونانيون إلى مدن آسيا الصغرى تلك المدن التي كانت ترسل حضارتها وترفها إلى بلاد اليونان اليافعة.

وكانت أثينا في ذلك الوقت ذات ميناء كبير تجد فيه الكثير من السفن مأوى لها من أمواج البحر الهائجة. ولها أسطول بحري كبير. وبين عامي ٤٩٠ - ٤٧٠ قبل الميلاد تناسلت أثينا وأسبارطه المنافسة والغيره التي كانت بينهما ووحدت قواتهما وجيوشهما في محاربة الفرس تحت حكم داريوس الذي أراد تحويل اليونان إلى مستعمره لامبراطورية آسيوية. وفي هذا الكفاح والصراع بين أوربا الفتية، والشرق الهرم، قدمت أسبارطه الجيش بينما قدمت أثينا الأسطول البحري الحربي. وعندما انتهت الحرب سرحت أسبارطه جيوشها، وقاست من المشاكل الاقتصادية الناجمة عن هذه العمليات العسكرية وتسريح الجيوش بينما حولت أثينا أسطولها الحربي إلى أسطول تجاري وأصبحت إحدى المدن التجارية العظيمة في العالم القديم. وعادت أسبارطه إلى عزلة زراعية. بينما تحولت أثينا إلى سوق كبيرة وميناء ومكان اجتماع للكثير من الرجال، من مختلف الأجناس والعادات والمذاهب. وحملت خلافتهم وأتصالاتهم وعقائدهم وأفكارهم إلى أثينا حيث التحليل والفكر والمقارنة. وهكذا تبارت التقاليد وتطاحت العقائد والأفكار في أثينا... وقد أدى كثرة المذاهب والعقائد وتضاربها إلى أن يولد الشك فيها جميعاً. وربما كان التجار أول من أظهروا شكهم ورببتهم، فقد رأوا الكثير في أسفارهم



وتعذر عليهم الاعتقاد بهذا الكثير، كما أن ميل التجار العام إلى تقسيم جميع الناس إلى حمقى أو أوغاد، جعلهم يميلون إلى الشك في كل عقيدة أو مذهب أو فكر وهكذا كانت دولة المدينة في أثينا ملتقى الأفكار والعقائد والمذاهب المختلفة الأمر الذى أدى إلى ازدهارها في مختلف النواحي.

### ثانياً: مرحلة بداية ازدهار العلوم :

مع ازدهار دولة المدينة في أثينا سواء من الناحية الاقتصادية والتجارية والسياسية وظهور العلوم المختلفة حيث تطورت العلوم الرياضية والحساب مثلاً بتطور وزيادة تعقيد التبادل التجارى، كما تطور الفلك بزيادة مخاطر الملاحة، وقدمت الثروة المتزايدة والفراغ والراحة والأمن والاستقرار - كل هذا - أدى إلى اتاحة الفرصة في البحث والتأمل والفكر. وفي تلك المرحلة أصبح الناس لا يسألون النجوم والكواكب أن تهديهم أو ترشدتهم طريقهم عبر البحار فحسب، ولكنهم بدأوا يتساءلون عن طبيعة الكون والغازه أيضاً، وكان أول الفلاسفة اليونان فلكيين فخورين بما أنجزوا ووصلوا إليه كما قال أرسطو. واندفع الفلاسفة والعلماء إلى أبعد الحدود بعد الحرب الفارسية، واستقدموا جميع أنواع المعرفة إلى بلادهم، وبحثوا أعظم الدراسات. وبلغت بهم الشجاعة أنهم حاولوا إيجاد تفسير للحوادث التى كانت تنسب في الأزمنة الماضية إلى قوى ما فوق الطبيعة الخارقة والمعجزات وأفسح السحر والخرافات والطقوس الدينية طريقاً للعلم وبدأت الفلسفة.

### ثالثاً: مرحلة بداية الفكر الفلسفي وتطوره :

لقد كانت الفلسفة في البداية فلسفة طبيعية مادية، ونظرت إلى العالم المادى وتساءلت عن أصل الأشياء النهائى. وكانت النهاية الطبيعية لهذا



النوع من الأفكار هي مادية ديمقراطيس (٦٤٠ - ٣٦٠) قبل الميلاد والذي كان ينادى بأنه (لا يوجد أى شيء في الحقيقة سوى الذرات والفراغ) لقد كانت هذه إحدى الاتجاهات الرئيسية للفكر والتأمل اليونانى. وبقيت مندثرة مدة من الوقت فى أيام أفلاطون. ولكنها ظهرت وبرزت فى أبيقور (٣٤٢ - ٢٧٠) قبل الميلاد وتحولت إلى سيل عباب من الفصاحة فى ليوكريتس (٩٨ - ٥٥) قبل الميلاد ولكن التطور العظيم الخصيب فى الفلسفة اليونانية أتخذ شكلاً له فى السفسطائيين، المتجولين والطوافين، الذين وجهوا اهتمامهم إلى طبيعتهم وأفكارهم بدلاً من توجيهه إلى عالم الأشياء. وكانوا جميعاً من أهل البراعة والحدق، ونخص بالذكر منهم على سبيل المثال (جورجياس) و (هيبياس) وكان الكثيرون منهم على جانب كبير من الادراك والعمق مثل (بروتاجوراس) (بروديقوس) ومن النادر أن تجد مشكلة أو حلاً فى فلسفتنا الحالية العقلية والمسلكية، لم يتحققوا منه أو يتناولوه بالبحث. لقد وجهوا أسئلة عن كل شيء، ووقفوا بلا وجل أمام الحرمات الدينية والسياسية، وأخضعوا كل عقيدة ومذهب ونظام للعقل. أما فى مجال السياسة فقد انقسموا إلى مذاهب متعددة<sup>(١)</sup>.

وقد أفسد السوفسطائيين عقول الشباب بمبادئهم التى تقرر أن المنفعة والمصلحة هي أساس الحقيقة، وأن ما يوجد يكون حقيقياً وصادقاً إذا أدى منفعة لى ولا يكون كذلك إذا لم يؤد إلى منفعة لى، وهجومهم على الآلهة وهجومهم على قدسية القوانين ولبلة المعارف، بينما نجد سقراط يعد نفسه معلماً مجانياً توحى إليه الآلهة لكى يعلم الشباب ويخرج ما فى عقولهم من فساد سوفسطائى، كذلك يحاول سقراط أن يعيد للقوانين قدسيتها والمعرفة

(١) على عبد المعطى محمد: المدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ٢٠٠٠، ص ٣٥.

يقينها وثباتها، ومن أجل ذلك يدفع حياته ذاتها ثمناً لمواجهة هذا الفساد السوفسطائي. ورغم أن سقراط لم يترك لنا أثراً مكتوبة إلا أن تلميذه أفلاطون صاحب التيار المثالي في الفلسفة، وضع لنا الكثير من المؤلفات صاغها على هيئة محاورات بين شخصيات مختلفة، تحدث فيها عن آرائه في الوجود وتقسيمه إلى عالمين: عالم المثل وعالم الأشباح، ووضع لنا نظرية سياسية تعتمد على فكرة الحاكم الفيلسوف وأقام أخلاقاً مثالية تعتمد على فضائل الشجاعة والعفة والحكمة والعدالة علاوة على آراء أخرى في الجمال والفن والطبيعة وما بعد الطبيعة وغيرها من فروع فلسفية أخرى.

إن أرسطو الذي كان تلميذاً لأفلاطون، وكان متأثراً به أول الأمر، أيما تأثير، سرعان ما انتقد مثاليته، وأنزل الفلسفة من السماء للأرض، حيث قدم لنا فلسفة واقعية، تحدث فيها عن فلسفة الطبيعة وفلسفة الرياضة وما بعد الطبيعة وعلوم الأخلاق والسياسة والاقتصاد، ووضع المنطق الصوري، وكتب كتاباً في الشعر، وبالجملة قدم لنا فلسفة واقعية بها أصول الكثير من المعارف المتداولة بيننا الآن<sup>(١)</sup>.

جاءت بعد أرسطو فلسفتان كبيرتان هما: الفلسفة الرواقية من جهة والفلسفة الابيقورية من جهة أخرى، أما الفلسفة الرواقية فلقد تحدثت عن العقل الكلي، وعن رباطة الجأش وضبط الأنفعالات والنظام العالمي الموحد، وجعلت علوم الطبيعة والرياضة خاضعة لعلم الأخلاق، وكانت تستهدف تحرير الإنسان من الخوف وتدعو إلى العيش وفق الطبيعة والخضوع لقوانينها. فإذا أنتقلنا إلى الفلسفة الابيقورية لرأيناها تتحدث عن النظرية الذرية، غير أن أبيقور أدخل تعديلين على النظرية الذرية وهما:

---

(١) على عبد المعطى محمد: المدخل إلى الفلسفة، المرجع السابق، ص ٣٦.



التعديل الأول: ويتمثل في أن الذرات لا تتحرك في الخلاء اللامحدود  
كيفما اتفق، وإنما هي تسقط سقوطاً عمودياً تجاه مركز الكرة الأرضية. غير  
أن نقداً وجه إلى هذا التصور الأبيقورى فحواه أن الذرات إذا تساقطت تساقطاً  
عمودياً نحو مركز الكرة الأرضية وحدها، حيث تلتقى الذرات وتتصادم  
هناك، بينما تدل المشاهدة، على أن الأجسام توجد في كل مكان على الكرة  
الأرضية، ولذلك اضطر أبيقور إلى الحديث عن التعديل الثانى.

التعديل الثانى: ويتمثل بدوره في فكرة الانحراف ومعناه أن الذرات،  
أثناء سقوطها من أعلى إلى أسفل، تنحرف رويداً رويداً، حيث يسقط بعضها  
في مركز الكرة الأرضية، ويسقط البعض الثانى أمام المركز، وبعضها الثالث  
خلف المركز، وبعضها الرابع عن يمين المركز، وبعضها الخامس عن يسار  
المركز، فتنتشر في كل الأنحاء، وتتصادم في كل المواقع، وتتكون الأجسام  
عندئذ في كل الجهات. ويتطبيق فكرة الانحراف، على المجال الأخلاقى،  
يذهب أبيقور إلى أن الانحراف هو دليل حرية الإرادة في الإنسان... هذا  
عن الفكر الفلسفى اليونانى.

• أما الحضارة الرومانية فلم تعرف فلسفة جديدة، أو فكراً مبتكراً، بل  
اهتمت في سبيل رفعة الامبراطورية الرومانية بمسائل ثلاث:

المسألة الأولى: اتصلت بما يسمى بالقانون المختلط أى محاولة إيجاد  
قانون مشترك يجمع بين دفاة أحسن المواد القانونية التى توجد ضمن  
دساتير الدول التى دخلت ضمن إطار الامبراطورية الرومانية.

المسألة الثانية: اتصلت بتكوين جيش قوى يستطيع الدفاع عن حدود  
الامبراطورية الرومانية المترامية الأطراف.

المسألة الثالثة: اتصلت بالإصلاح الإدارى الذى حتمته ضرورة السيطرة الإدارية على مختلف أجزاء الامبراطورية الرومانية.

غير أن الامبراطورية الرومانية واكبها فى فترة محددة ظهور المسيحية وما ترتب على ذلك من ظهور الفلسفة المسيحية فظهر فلاسفة من أمثال أوغسطين وتوما الاكوينى وغيرهم مما مزجوا بين الفلسفة والدين المسيحى بنسب متفاوتة.

• وتابع ذلك ظهور الفلسفة الإسلامية، حيث حاول بعض المسلمين التوجه بكل ما يمكن تجاه الفلسفة اليونانية التى ترجمت ونقلت إلى العالم الإسلامى، بينما حاول البعض الثانى التمسك بالدين الإسلامى ورفض الفلسفة اليونانية التى تم اعتبارها (فتنة) تخرج بالمسلم عن جادة الصواب. أما البعض الثالث فلقد حاول التوفيق بين العقل والنقل أى بين الفلسفة والدين. وظهر فى هذا الصدد فلاسفة كثيرون من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد وغيرهم كثيرون.

• وفى عصر النهضة يبدأ بعث جديد فى الفكر والفن والعلم والأدب فيظهر روجر بيكون وفرنسيس بيكون فى مجال مناهج البحث العلمى. ويظهر جاليليو فى مجال العلم الطبيعى، كما يظهر عباقره عصر النهضة فى الفن وهم ليوناردو دافنشى ومايكل أنجلو ورفائيل.

• وفى عصر الفلسفة الحديثة ظهر ديكارت بفلسفته التى تقوم على العقل والفكر، وفى انجلترا يبدأ لوك فلسفة تجريبية مناهضة لفلسفة ديكارت، ثم يظهر ليبنتز وفلسفته الخاصة «بالذرات الروحية»، كما ظهر فى الفلسفة



الحديثة فلاسفة كثيرون من أمثال باسكال وهوبز وهيوم ونيشيه وشبنهور وهيجل وكانت وغيرهم.

• أما الفلسفة المعاصرة فلقد شهدت الحقبة المعاصرة ميلاد مدرستين فلسفيتين جديدتين، تمثلت أولاهما في الوضعية الجديدة التي جاءت مكحلة للمذهب الوضعي، وتمثلت الأخرى في الفلسفة الوجودية، التي برزت على العكس من ذلك في شكل مدرسة فلسفية جديدة تماماً، وإن كان لها جذورها بالطبع فيما سبقها. كما ظهرت الفلسفة الحياتية والبراجماتية والواقعية الجديدة والماركسية والمثالية وغيرها.

## الفصل الثاني

### تعريف الفلسفة

أولاً : تعريف الفلسفة عند أفلاطون .

ثانياً : تعريف الفلسفة عند كانت .

ثالثاً : تعريف الفلسفة عند شينهور .





## الفصل الثاني

### تعريف الفلسفة

ان مصطلح (فلسفة) يتكون من مقطعين Philo وتعنى حب أو محبة و Sophia وتعنى الحكمة وعلى هذا تعتبر الفلسفة حب الحكمة.

ولقد تعارف الباحثون والمفكرون منذ عهد أرسطو وهى عصورنا الراهنة بأن الحكمة التى يعشقها الفيلسوف ويتوجه اليها اما أن تكون حكمة نظرية أو حكمة عملية.

الحكمة النظرية، ان محبة الحكمة بالمعنى النظرى تنجم عن جماليات التأمل والتعمق فى التفكير بالنسبة إلى الوجود والكون بأسره، وبالنسبة إلى جماليات الأنساق الرياضية ودقتها، وعمق التفكير وجلاله بالنسبة لما بعد الطبيعة التى تضيئها ضياء أشرف الموجودات وأعظمها وهو الوجود الإلهى.

الحكمة العملية، أما محبة الحكمة العملية أو فلسفتها فهى تتعلق بميادين السياسة والأخلاق والاقتصاد.

فالحكمة السياسية تقودنا إلى التوجه نحو توجيه الدولة توجيهاً سليماً وعلى نحو يتيح لنا تحقيق الأهداف المرجوة منها وتلبية أمانيتها وآمالها بهدف سعادة أفرادها.

وغياب الحكمة بمفهومها السياسى يؤدى إلى تدهور الدولة وانهار أركانها وشقاء أفرادها حتى لو كانت الدولة فى الأساس قوية الاقتصاد متينة البنيان والحكمة بالمعنى الأخلاقى: تكمن فى توجيه الفرد والمجتمع توجيهاً أخلاقياً سليماً يبتعد بهما عن كل أنماط الانحراف وكل أنواع الجرائم، ويتيح



لهما تحقيق الخير والابتعاد عن الشر ومن ثم يتحقق للفرد والمجتمع السعادة التي هي مطلب كل أخلاق.

والحكمة في مجال الاقتصاد، تعنى أن تكون وسطاً بين الإسراف السفيه وبين البخل والتقتير، وأن يكون هناك توازن بين الدخل والمصروفات مع ميل إلى زيادة الدخل قليلاً وذلك لمواجهة الكوارث الطبيعية أو الحوادث الانسانية.

إن هذين النوعين من الحكمة، الحكمة النظرية والحكمة العملية كانا واضحين منذ تقسيم أرسطو للعلوم وذلك إلى علوم نظرية تشمل علم الطبيعة وعلم الرياضة وعلم ما بعد الطبيعة وعلوم عملية مثل السياسية والأخلاق والاقتصاد.

### تعريف الفلسفة

اختلف الفلاسفة فيما بينهم على تحديد تعريف واحد للفلسفة فكل فيلسوف منهم يدلى بتعريف خاص يتفق مع موقفه ومذهبه.

ويمكننا هنا أن نتعرض لبعض التعريفات للفلسفة منها : تعريف أفلاطون، وكانت، وشبنهور :

أولاً: تعريف الفلسفة عند أفلاطون: عرف أفلاطون الفلسفة بأنها «حب الحكمة، وأن هذا الحب لا يتجه إلى الأشخاص فحسب بل يتعلق أيضاً بالأشياء والأفكار.

ثانياً: تعريف الفلسفة عند كانت: عرف «كانت» الفلسفة بأنها الاتجاه الميتافيزيقي نحو مناقشة المشكلات الخاصة بما وراء الطبيعة.

ثالثاً: تعريف الفلسفة عند شبنهور: يتفق شبنهور مع كانت في تعريف الفلسفة بأنها البحث في النواحي الميتافيزيقية فالإنسان كما يقول شبنهور يتساءل دائماً عن المبدأ الأول وعن المصير. من أين أتينا - ولماذا أتينا - وكيف ينتهي أجلانا - وما هي حقيقة الموت وأن الخلود صيغة ابتدئها الأحياء لمصلحتهم ومنفعتهم لكي يستزيدوا من نشاط الأفراد وانتاجهم الكمي ولكي يبعدوا عن أذهاننا كابوس النهاية المفجعة.

ومن هنا فلقد اختلف الفلاسفة فيما بينهم على تحديد تعريف واحد للفلسفة، فكل فيلسوف منهم يدلي بتعريف خاص يتفق مع موقفه ومذهبه. والفلسفة تختلف هنا عن العلم فبينما نجد اتفاقاً على بعض القوانين أو النظريات أو المبادئ العلمية لفترة ما بين العلماء فاننا لا نجد ذلك بالنسبة للفلسفة فالإختلاف هو طابع الفكر الفلسفي الأصيل - والاختلاف هنا هو دليل واضح وتأكيد صريح على معنى حرية الفكر والرأى بالنسبة لكل فيلسوف.. والواقع أن اختلاف الفلاسفة فيما بينهم لهو خير دليل على ثراء الفكر وحيويته.

وجدير بالذكر أن الفلسفة لا يمكن أن تظهر إلا في جو مفعم بالحرية مبتعد تماماً عن كل قسر وضغط وإرغام فلا فلسفة بدون تأمل ولا تأمل بدون حرية. ولذلك ظهرت الفلسفة في بلاد اليونان ثرية ومتدفقة وحية ولم تظهر مثلاً في مصر ولا في أى حضارة أخرى مواكبة، رغم عراقة هذه الحضارات وعمق تأثيرها ويقال دائماً أن الحرية التي كانت سائدة في اليونان القديم أنتجت فكراً وحواراً، لكن انعدام مثل هذه الحرية في مصر القديمة جعل الحضارة الفرعونية تنتج أهراماً وأحجاراً بعكس اليونان التي كان يسود فيها مناخ الحرية فلقد عرفت الحضارة اليونانية القديمة المجالس



النيابية التي كان اليونانيون القدماء يعبرون فيها بكل حرية عن مواقفهم السياسية والاجتماعية.

- كما عرفت مدينة اسبرطه: وأثينا وغيرها من المدن اليونانية فكرة الانتخاب الحر.

- كما عرفت اليونان القديمة الحرية الفكرية التي تمثلت في محاولة سقراط اصلاح عقول الشباب من الفساد الذي وضعه فيها السوفسطائيون، فكان يمشى في الأسواق، ويلتقى بالشباب على قارعة الطريق محاوراً ومجادلاً ومستخدماً لمنهج التهكم في محاربة الآراء والأفكار التي أشاعها رجال الحكم في ذلك الوقت وهكذا فعل كل من أفلاطون وأرسطو.

- مما سبق يتضح لنا أنه لا يوجد تعريف واحد للفلسفة يجمع عليه كافة الفلاسفة فالواقع أن هناك من التعريفات بقدر ما هناك من الفلسفات، بمعنى أن لكل فيلسوف تعريفه الخاص الذي يتفق مع وجهة نظره الخاصة والفريدة والتي يختلف فيها عن وجهات نظر الآخرين.

وهكذا يتضح لنا أن الفلسفة وإن كان لا يوجد تعريف واحد لها يجمع عليه جميع فلاسفتها، إلا أنها تستهدف حب الحكمة.. الحكمة النظرية والحكمة العملية في نفس الوقت.

## الفصل الثالث

### تصنيف العلوم الفلسفية

أولاً : تصنيف العلوم الفلسفية :

( أ ) تصنيف القدماء .

( ب ) تصنيف المسلمين .

( ج ) تصنيف المحدثين .

ثانياً : النتائج العامة لتصنيف العلوم .





## الفصل الثالث

### تصنيف العلوم الفلسفية

أولاً: تصنيفات العلوم الفلسفية:

يمكننا تصنيف العلوم الفلسفية على النحو التالي :

١- تصنيف القدماء، ويشمل الآتى :

( أ ) تصنيف أفلاطون .

( ب ) تصنيف أرسطو .

( ج ) تصنيف الابيقوريين والرواقيين .

٢- تصنيف المسلمين، ويشمل الآتى :

( أ ) الكندى .

( ب ) الفرابى .

( ج ) اخوان الصفا .

( د ) ابن سينا .

٣- تصنيف المحدثين، ويشمل الآتى :

( أ ) بيكون .

( ب ) ديكارت .

( ج ) دلامبيير .

( د ) كريستيان وولف .

( هـ ) هيغل وفوندنت .

( و ) أوجست كونت .

( ز ) هربرت سبنسر .



## ١- تصنيف القدماء<sup>(١)</sup>؛

### (أ) تصنيف أفلاطون :

ان أقدم تصنيف معروف لنا تاريخياً هو تصنيف أفلاطون للفلسفة والذي يتناول الفلسفة باعتبارها جامعة لكل العلوم وقد قسم أفلاطون الفلسفة إلى ثلاثة أقسام هي :

الجدل، ويشمل الفلسفة النظرية كالنظر في طبيعة الوجود الانساني.

العلم الطبيعي، كالنظر في طبيعة العلوم الطبيعية.

الأخلاق، كالنظر في السلوك الإنساني.

### (ب) تصنيف أرسطو :

ميز أرسطو بين ثلاث مجموعات من العلوم هي :

العلوم النظرية، وتضم علوم الرياضنة والطبيعة وما بعد الطبيعة.

العلوم العملية، وتضم الأخلاق والسياسة والاقتصاد.

العلوم الشعرية، وتضم الشعر والفنون.

## ٢- تصنيف المسلمين :

### (أ) الكندي<sup>(٢)</sup>؛

ان علوم الفلسفة عند الكندي ثلاثة هي :

---

(١) محمد على أبريان: الفلسفة ومباحثها، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٧، ص ٩٥.

(٢) يعقوب بن اسحق الكندي (توفي حوالي ٨٦٦م) من أعظم الفلاسفة المسلمين.

العلم الرياضي؛ ويشمل العدد والهندسة والفلك .

علم الطبيعيات؛ وهو العلم الذى يتناول الجانب الحسى من النفس .

علم الربوبية؛ وهو أعلى درجات العلوم .

(ب) الفارابى<sup>(١)</sup>؛

يعد الفارابى الفيلسوف الإسلامى الوحيد الذى أعتنى بدراسة تصنيف العلوم وأفرد لها كتاباً خاصاً هو - أحصاء العلوم - وهو من أهم كتبه وانتشر هذا الكتاب فى الشرق الإسلامى والغرب المسيحى على السواء وأصبحت لهذا الكتاب شهرة فائقة وأهمية كبيرة فى تاريخ العلم والفلسفة - وفى هذا الكتاب قام الفارابى بتصنيف العلوم على النحو التالى:

علم اللسان - علم المنطق - علم التعاليم - العلم الطبيعى - العلم الإلهى  
العلم المدنى - علم الفقه - علم الكلام .

علم اللسان؛ ويشتمل على حفظ الألفاظ عند الأمة وهذا فى العادة تقوم به القواميس والمُعاجم اللغوية كما يقوم هذا العلم أيضاً باستنباط قوانين هذه الألفاظ وهو المعروف بعلم اللغة ثم قواعد هذه الألفاظ ويعرف بعلم النحو .

علم المنطق؛ ويشتمل على البرهان والجدل .

علم التعاليم؛ ويشتمل على العدد والحساب والهندسة .

العلم الطبيعى؛ ويشتمل على الفلك والمعادن والنبات والحيوان .

---

(١) محمد بن محمد الفارابى: احصاء العلوم، تحقيق وتقديم وتعليق عثمان أمين، ط ٢، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٤٩، ص ٥٢ .



العلم الآلهي؛ ويشتمل على أمور ما بعد الطبيعة والموجودات المجردة والنواحي الروحية .

العلم المدني؛ ويشتمل على النواحي الإدارية والتي يختص بها الانسان دون سائر الكائنات الحية - وكذا أنماط السلوك الإنساني .

علم الفقه؛ ويشتمل على الآراء والمذاهب الفقهية وسلوك الإنسان المسلم .

علم الكلام؛ ويشتمل هذا العلم عند الفارابي على جزأين : الأول؛ يدور حول الآراء، والثاني؛ يدور حول الأفعال . أما ما يدور حول الآراء فهو ما يتعلق بمسائل تمس العقيدة كذات الله . أما ما يدور حول الأفعال فهو ما يتعلق بمشكلة الجبر والاختيار وهل الانسان مسير أم مخير إلى غير ذلك من مسائل تتعلق بالسلوك الإنساني .

(ج) اخوان الصفا :

وهم يقسمون الفلسفة إلى نظرية وعملية .

( د ) ابن سينا :

قسم العلوم إلى ثلاثة أقسام هي :

العلم الأسفل وهو العلم الطبيعي؛ ويبحث في المادة والحركة والفلك والكون .

العلم الأوسط وهو العلم الرياضي؛ كالمرجع والكروية والدائرة والعدد

العلم الأعلى أو العلم الآلهي؛ كذات الله والصفات مثل الكثرة والعلة والمعلول .

## ٢- تصنيف المحدثين<sup>(١)</sup>،

يلاحظ على التصنيفات الحديثة أنها أخذت تتجه بالتدريج إلى الالتزام بالناحية التجريبية والوضعية.

وسوف نستعرض هنا بعض التصنيفات لعدد من أهم الفلاسفة المحدثين حتى نستطيع أن نحدد في النهاية ميدان البحث الفلسفي الحديث بعد أن استقلت مجموعة العلوم التي تدرس الظواهر تجريبياً.

تصنيف بيكون - تصنيف ديكارت - تصنيف دلامبير - تصنيف كريستيان وولف - تصنيف هيغل وفوندنت - تصنيف أوجست كونت - تصنيف هربرت سبنسر.

### (أ) تصنيف بيكون،

أول تصنيف يقابلنا في العصر الحديث هو تصنيف فرنسيس بيكون - فإذا - كان أرسطو قد اعتبر الغرض من المعرفة أساساً لتصنيفه الفلسفي فإن بيكون اعتمد في تصنيفه للفلسفة على القوى التي تساعد الإنسان على المعرفة وهذه القوى يرجعها بيكون إلى ثلاث قوى هي الذاكرة، والتخيل، والعقل. لذلك نجده قد قسم العلوم الفلسفية إلى ثلاثة أقسام هي :

علم التاريخ، ونحصله بالذاكرة.

الشعر، ونحصله بالتخيل.

الفلسفة، ونحصلها بالعقل.

وقد اهتم بيكون بعلوم العقل أي الفلسفة والتي تحتوى من جهة نظره على ثلاث موضوعات رئيسية هي: الله، والطبيعة، والإنسان.

---

(١) محمد على أبوريان: الفلسفة ومباحثها، مرجع سابق، ص ٩٦.

## (ب) تصنيف ديكارت<sup>(١)</sup>؛

انطلق ديكارت فى تصنيفه للعلوم الفلسفية على أساس تدريب الذهن الإنسانى على اكتساب عادة الاهتداء إلى الحقيقة فإذا ما اكتسب الذهن هذه العادة فإننا نكون قد وصلنا إلى الفلسفة الحقّة .. ومن هذا المنطلق اعتبر ديكارت الميتافيزيقا أساس الفلسفة وقسمها إلى جزئين:

الجزء الأول، ويشتمل على مبادئ المعرفة التى من جملتها تفسير كلام الله وروحانية نفوسنا والمعانى الإنسانية الموجودة فى الإنسان وهو الجزء مجردا يعتمد على المعانى المجددة أو السامية.

الجزء الثانى، وهو الفيزيقا والتى تنطوى على باقى العلوم الأخرى المادية كالطب والميكانيكا والرياضة والفلك وغيرها من العلوم الطبيعية والتى تنتهى بالأخلاق - ويقصد ديكارت بالأخلاق هنا هى الأخلاق الرفيعة والكاملة والتى عندما يصل إليها الإنسان فإنه يفترض معرفته التامة بكل العلوم الأخرى ومن هنا نستطيع أن نصل إلى المرتبة الأخيرة من مراتب الحكمة... وهكذا يضع ديكارت الميتافيزيقا فى تصنيفه على رأس العلوم فهو يقول: «الفلسفة هى عبارة عن شجرة جذورها الميتافيزيقا وفروعها الفيزيقا».

## (ج) تصنيف دلامبير؛

يجعل دلامبير التمييز بين العقل والمادة أساساً لتصنيفه فيقسم العلوم إلى قسمين هما العلوم الطبيعية والعلوم العقلية.

---

(١) محمد على أبوريان: الفلسفة ومباحثها: مرجع سابق، ص ٩٧.



( د ) تصنيف كريستيان وولف :

قسم هذا الفيلسوف الفلسفة إلى قسمين: نظري، وعملي.

القسم النظري: وهو الذى يبحث فى الله، والنفس، والعالم. مثل العلم  
الآلهى وعلم النفس.

القسم العملي: فهو الأخلاق والاقتصاد والسياسة.

( هـ ) تصنيف هيغل وفون دنت :

وينصب على تحديد العلم المطلق أى العلم الذى يبحث فى أصل المعرفة  
من ناحية مادتها.

( و ) تصنيف أوجست كونت :

ويعد تصنيف أوجست كونت أهم تصنيف للعلوم فى القرن ١٩ .  
وأوجست كونت هو زعيم المدرسة الواقعية الحديثة التى ترى أن موضوع  
المعرفة الإنسانية هو الواقع المدرك بالحواس وما عدا ذلك لا يصلح أن يكون  
موضوعاً لأى علم. فهو اذن لا يعترف بالفلسفة ولا يهتم إلا بالعلوم التى تقوم  
على الملاحظة والتجربة.

وكان الهدف الأساسى عند كونت هو اصلاح المجتمع الفرنسى فى  
عصره وقد رأى أنه لا يمكن إصلاح هذا المجتمع إلا إذا صلحت أخلاقه،  
وحاول كونت البحث عن تفسير للاضطراب الخلقى السائد فى عصره  
فأرجعه إلى اضطراب عقلى. فلم يكن هناك أى اتفاق عقلى يتحقق بين  
الأفراد على هيئة مجموعة من العقائد المشتركة وقد تساءل كونت عن  
مصدر هذا الاضطراب العقلى للمجتمع .. وانتهى إلى أن ذلك يرجع إلى

تخبط الناس فى تفكيرهم وذلك بسبب تعدد مناهج التفكير لدى الناس، فالناس يتبعون مناهج ثلاثة للتفكير هى: التفكير اللاهوتى، والتفكير الميتافيزيقى، والتفكير الواقعى.

### (قانون الحالات الثلاثة)

وحاول كونت أن يوجه الإنسانية إلى التفكير الوضعى وبذلك ينتهى الاضطراب العقلى ويتم إصلاح المجتمع... إذن فإصلاح المجتمع يتم فى نظره عن طريق شيوع التفكير العلمى أو الوضعى.

وقد اعتقد كونت أن هذه الحالات الثلاثة هى حالات تطورية تمر بها المجتمعات ويمر بها الذهن الإنسانى حتى يصل إلى مرحلة الوضعية.

- إذن اعتمد كونت فى تصنيفه للعلوم على العلوم التى تعتمد على الملاحظة والتى تهدف إلى استكشاف قوانين الظواهر. فكل ما لا يقع تحت الملاحظة فهو خارج دائرة العلم.

### ( ز ) تصنيف هيربرت سبنسر:

هيربرت سبنسر فيلسوف انجليزى من فلاسفة القرن ١٩ . وقد انتقد سبنسر تصنيف أوجست كونت وكان أهم انتقاد وجهه سبنسر لكونت هو أن كونت جعل الإنسان محور الكون وبذلك ناقض كونت نفسه (ذلك لأن فهم الأشياء وتقويمها حسب وجهة نظر الإنسان نفسه ما هو إلا مظهر من مظاهر التفكير اللاهوتى.. الذى يقول كونت نفسه أن الإنسانية تخلصت منه فى المرحلة الوضعية).

- معنى ذلك أن كونت يناقض نفسه كما يقول سبنسر. ولتفسير ذلك يمكننا أن نقول إذا كان كونت قد دعا إلى التمسك بالمرحلة الوضعية فى

التفكير الإنساني إلا أنه عاد وقرر أن الإنسان قد يعتمد أساساً على الفكر الدينى فى حياته . وقد قسم هيرت سبنسر العلوم إلى ثلاثة أقسام :

الأول: العلوم المجردة، مثل المنطق والرياضة والفلسفة .

الثاني: العلوم الطبيعية، مثل الطبيعة والكيمياء .

الثالث: علوم الموجودات، مثل علم الحياة، وعلم النفس، وعلم الاجتماع . وهكذا نجد أن سبنسر يجمع فى تصنيفه العلوم التجريبية والعلوم النفسية دون تمييز واضح بينهما .

كما نلاحظ أن تقسيماته لا تتسم بطابع التحديد الدقيق والتمييز بين العلوم بوضوح إذ أننا نجدها مختلطة متداخلة .

ثانياً: النتائج العامة لتصنيف العلوم :

تتلخص النتائج العامة لتصنيف العلوم فيما يلى :

١- لا يوجد تصنيف محدد للعلوم أتفق عليه الفلاسفة وذلك يرجع إلى تعدد تعريفات الفلسفة وقد سبق أن ذكرنا أنه لا يوجد تعريف جامع مانع للفلسفة .

٢- استقلال انفصال العلوم الطبيعية عن الفلسفة حيث أصبحت لتلك العلوم الطبيعية فروعها ومناهجها المختلفة .

٣- استقلال علم النفس وعلم الاجتماع عن الفلسفة كنتيجة حتمية لاستخدام المنهج التجريبي فى العلوم الإنسانية .

٤- تلك هى أهم النتائج العامة لتصنيف العلوم .. وأخيراً فإنه يجب الإشارة إلى أن هذه العلوم التى انفصلت عن الفلسفة سيظل كل منها يعمل فى مجاله الخاص منفصلاً عن العلوم الأخرى .





## الفصل الرابع

### الفلسفة وصلتها بالمجتمع

أولاً : الفلسفة وتنظيم المجتمع .

ثانياً : الفلسفة والأمن الاجتماعي .





## الفصل الرابع

### الفلسفة وصلتها بالمجتمع

لا يعيش الفلاسفة فى برج عاجى بعيداً عن قضايا المجتمع والناس، بل هم متشابكون مع الواقع، ملتحمون به أشد الالتحام، بل لا نكاد نكون مغالين إذا قلنا أن الفلسفة هى فكر المجتمع مركزى فى مذهب. أنظر إلى المجتمعات من حولك وسوف ترى كل مجتمع منها وقد عبرت عنه فلسفة معينة بذاتها، أو لنقل بعبارة أخرى أنه يكاد أن يكون لكل مجتمع فلسفته الخاصة التى تسير واقعها وتعبر عن ثقافته وحضارته وقضاياها الاجتماعية والسياسية الاخلاقية وغيرها<sup>(١)</sup>.

فالولايات المتحدة الأمريكية تتخذ من الفلسفة البراجماتية مذهباً لها، البراجماتية التى تحاول الابتعاد عن كل ما هو ميتافيزيقى ومجرد، والتى تقرن الحقيقة بالمنفعة من حيث تقرر أن الشئ يكون صادقاً متى حقق نفعاً بالنسبة إلى ويكون كاذباً إذا لم يحقق هذا النفع، تعبر أصدق تعبير عن حياة المصلحة والمنفعة التى تقوم عليها سياسة الولايات المتحدة الأمريكية فى الداخل والخارج، فالولايات المتحدة الأمريكية لا تقدم المعونات الخارجية للدول المختلفة من أجل سواد عيون هذه الدول، ولكن من أجل فرض سيطرتها وهيمنتها على هذه الدول. ان الفلسفة البراجماتية وهى فلسفة عملية هى نتاج الواقع الأمريكى وتعبيراً عن قضاياها.

والاتحاد السوفيتى الذى تفككت أواصره، وتفتت إلى دويلات جنباً إلى جنب مع جمهورية الصين الشعبية وغيرها من الدول الاشتراكية، كانت

---

(١) على عبد المعطى محمد: المدخل إلى الفلسفة: مرجع سابق، ص ٣٩ - ٤٣.

تعتمد على الفلسفة الماركسية مذهباً لها، تلك الفلسفة التي شيدها كارل ماركس على أسس مادية واقتصادية خلال ماديته الجدلية والتاريخية، بحيث تكون المادة وحركتها الأساس التحتي أو البناء التحتي (الاقتصاد والانتاج) الذي ينعكس منه البناء الفوقي من أيديولوجيا وثقافة ودين وقانون وفن وغير ذلك.

لقد ظلت الماركسية هي فلسفة الاتحاد السوفيتي حتى عام ١٩٨٥ حينما ظهر كتاب جورباتشوف عن (البروسترويكا) أو إعادة البناء<sup>(١)</sup>.

كما ظلت الماركسية هي فلسفة الصين الشعبية حتى وقتنا الراهن، علاوة على استمرار الحزب الشيوعي القائم على الماركسية في التأثير على المجريات السياسية للكثير من دول العالم<sup>(٢)</sup>.

أما الفلسفة التجريبية والواقعية فلقد ظلت هي طابع المجتمع الانجليزي والمعبرة عن طبيعة شعبه، وهكذا كانت سيطرة فلسفة جون لوك التجريبية ثم فلسفة هيوم وهي تجريبية أيضاً وسطوة فلسفة جون استيوارت مل وفلسفة برتراندرسل وهما فلسفتان واقعتان على المجتمع الانجليزي.

لقد ظل المجتمع الانجليزي محتفظاً إلى حد كبير بطابع تجريبي واقعي جزئي، ومن ثم كانت الفلسفات التي سادت هذا المجتمع وعبرت عن قضاياها فلسفات تجريبية وواقعية مثل فلسفات جون لوك وديفيد هيوم وجون استيوارت مل وبرتراندرسل. حقاً لقد ظهر تيار مثالي في انجلترا تزعمه بوزانكييت وبرادلي، لكن هذا التيار لم يكن بنفس قوة التيار الواقعي من حيث

---

(١) على عبد المعطى محمد: الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩٣، ص ٣٥.

(٢) على عبد المعطى محمد: المدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص ٣٩.

المدى والعمق ولا أدل على ذلك من أن التيار المثالي قد احتل المركز الأخير على المستويين التخصصي والشعبي في المؤتمر الفلسفي الذي عقد عام ١٩٤٨.

أما المجتمع الفرنسي فقد سادته تيار عقلي بدأه ديكارت بفلسفة الشك واليقين وسار على هديه كثير من الفلاسفة والمفكرين، غير أن المجتمع الفرنسي وقد عانى معاناة عنيفة من جراء الحرب العالمية الثانية انتقل إلى الفلسفة الوجودية باحثاً عن الحرية الفردية. ومبتعداً عن العقل وقواه بدعوى أن العقل كان هو مخترع الآلات وأدوات القتل والقنابل الذرية التي تسببت في حدوث كوارث إنسانية لا يمكن وصف مدى خطورتها على الإنسان والجنس البشري. وبدلاً من الشعار الذي رفعه ديكارت (أنا أفكر إذن أنا موجود) رفعت الوجودية شعار (أنا حر إذن أنا موجود)<sup>(١)</sup>.

غير أن الفلسفة المثالية ميزت الفكر والمجتمع الألماني أكبر تمييز هكذا كان الأمر عند هيغل فيلسوف المثالية المطلقة، وهكذا كان الأمر عند كانط فيلسوف المثالية المتعالية وهكذا كان الأمر عند غيرهما من الفلاسفة الألمان.

فإذا انتقلنا إلى مجتمعاتنا الإسلامية، وجدنا الإسلام وقد تغلغل في فكر المجتمع وواقعه في نفس الوقت، وهنا ظهرت الفلسفة الإسلامية وهي تتخذ من الإسلام محوراً رئيسياً تدور حوله. حقاً لقد كان بعض الفلاسفة المسلمين ينهلون من الفلسفة اليونانية، لكنهم أضافوا إليها لمسات إسلامية خالصة.

---

(١) على عبد المعطى محمد: المدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص ٤٠



وعلىنا الآن أن نقتبع بعض الآراء الفلسفية لبعض الفلاسفة العظام والتي أسهمت أفكارهم في تقدم المجتمع الإنساني ورفعته وإزدهاره... ذلك لأن الفيلسوف هو الذى يدفع عجلة التقدم فى المجتمع بالأفكار التى يعرضها. وهو الذى يخلق تيارات جديدة فى عصره وفيما يليه من عصور<sup>(١)</sup>.

وسوف نعرض هنا لقضيتين تعتبران من أهم القضايا التى يتضح فيها تأثير الفلسفة على المجتمع وهما:

القضية الأولى: الفلسفة وتنظيم المجتمع.

القضية الثانية: الفلسفة والأمن الاجتماعى.

أولاً: الفلسفة وتنظيم المجتمع :

( أ ) أفلاطون :

يقول أفلاطون فى جمهوريته (ان الاجتماع ظاهرة طبيعية ناشئة عن تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضائها لوحدة. تألف الناس أولاً جماعات صغيرة تعاونت على توفير المأكل والملبس والسكن ثم تزايد العدد حتى ألفوا المدينة. فلم تستطع أن تكفى نفسها بنفسها فلبأت إلى التجارة والملاحة. هذه المدينة الأولى مدينة الفطرة، مثال البراءة السعيدة ليس لها من حاجات إلا الضرورى)<sup>(٢)</sup>، ويضيف أفلاطون أن هذه المدينة انقلب فيما بعد إلى مدينة عسكرية بمجرد أن سادها الترف وانصرف أهلها إلى اللهو فكثرت

---

(١) محمد على أبوريان: الفلسفة ومباحثها، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٧، ص ٤٥.

(٢) ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مرجع سابق، ص ٧.

التطلعات والحاجات مما أدى إلى تجاوز آفاق المدينة الصغيرة إلى ما وراء أسوارها فكانت الغزوات والحروب وبالتالي التعدادات، هذا واقع جديد فرض تنشئة جديدة على أهل المدينة فانصرفوا إلى توزيع العمل فكان للمدينة ثلاث وظائف هي الإدارة والدفاع والإنتاج. وكان لابد من تنشئة فئات معينة من أهلها لتولى هذه الوظائف كل حسب امكانياته ومؤهلاته. ويمضى أفلاطون في تحديد كيفية توزيع العمل وتنشئة كل فرد في وظيفته في المدينة فانصهرت التنشئة بالحاجة الأمنية أي بالحاجة للمحافظة على مجتمع المدينة وعلى حياة الجماعة فيها.<sup>١</sup>

(ب) أرسطو:

أما أرسطو فإنه يرى في المدينة أرقى المجتمعات إذ تجمع بين الناس الذين تآلفوا فيما بينهم فتعطيهم فرص بلوغ الكمال في العقل والأخلاق بعد أن تكون قد وفرت لهم سبل العيش والتعاون بفضل إشراف حكامها واهتمامهم برعايتهم بحكم وظيفتهم الأولى ومسؤولياتهم نحو أهل المدينة.

لقد عمد أرسطو في كتابه عن السياسة والنظم السياسية إلى تدوين ملاحظاته حول أنظمة الحكم الملائمة للمدينة وخلص إلى أن نظام الحكم الأصح هو الأكثر ملائمة لطبيعة أهل المدينة. فلم تكن نظريته السياسية نظرة مثالية خيالية بل نظرة واقعية أسندها إلى وجوب توفر المبادئ الأخلاقية كدعائم أساسية للسياسة المدنية.

(ج) ابن مسكويه<sup>(١)</sup>:

أما ابن مسكويه (٩٣٢ - ١٠٣٠) فيقول (سبق القول في حاجة بعض

---

(١) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق في التربية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨١، ص ١١٢.

الناس إلى بعض وتبين أن كل واحد منهم يجد تمامه عند صاحبه. وإن  
الضرورة داعية إلى استعانة بعضهم ببعض لأن الناس مطبوعون على  
النقائص ومضطرون إلى تماماتها.. فالحاجة صادقة والضرورة داعية إلى  
حال تجمع وتؤلف بين اشتات الأشخاص ليصيروا بالاتفاق والائتلاف  
كالشخص الواحد الذي تجتمع أعضاؤه كلها على الفعل الواحد النافع له.

(د) الماوردي:

كما يقول الماوردي: (إن الله تعالى خلق الخلق محتاجين وفطرحهم  
عاجزين وجعل الإنسان أكثر حاجة من جميع الحيوان لأن من الحيوان ما  
يستقل بنفسه عن جنسه. والإنسان مطبوع على الافتقار إلى جنسه. واستعانتة  
صفة لازمة لطبعه وخلقه قائمة في جوهره.. إن الله تعالى جعل أسباب  
حاجاته وحيل عجزه في الدنيا التي جعلها دار تكليف وعمل... فلزم لذلك أن  
يصرف الإنسان إلى دنياه حظاً من عنايته... الاختلاف سبب التعاون...  
اعلم أن الدنيا لم تكن لجميع أهلها مسعدة ولا عن كافة ذويها معرضة، لأن  
اعراضها عن جميعهم عطب، واسعادهم لكافتهم فساد لا ئتلافهم بالاختلاف  
والتباين واتفاقهم بالمساعدة والتعاون. فإذا تساوى حينئذ جميعهم لم يجد  
أحدهم إلى الاستعانة بغيره سبيلاً وبهم من الحاجة والعجز ما وصفنا، فيذهبوا  
ضبيعة ويهلكوا عجزاً. وأما إذا تباينوا واختلفوا، صاروا مؤتلفين بالمعونة  
متواصلين بالحاجة لأن ذا الحاجة وصول...).

(هـ) ابن خلدون<sup>(١)</sup>:

أما ابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) فقال في مقدمته:

(إن الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان

(١) ابن خلدون: المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، ص ٦٩ وما بعدها.



مدنى بالطبع، أى لابد له من الاجتماع الذى هو المدينة فى إصطلاحهم وهو معنى العمران) ، وبعد أن يبين أن الإنسان بحاجة للغذاء والكساء والدفاع عن النفس وفى كل من هذه الحاجات يتطلع نحو أقرانه للمساعدة والتعاون يخلص للقول بأن: (لابد فى ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولا تتم حياته... فإن هذا الاجتماع ضرورى للنوع الإنسانى وإلا لم يكمل وجودهم) .

#### (و) دوركايم :

وجاء بعد قرون عالم الاجتماع الفرنسى اميل دوركايم (١٨٥٨ - ١٩١٧م) ليتكلم عن قاعدة اجتماعية هامة وهى أن تطور الإنسان فى مجتمعه ينقله من تعاون آلى إلى تعاون عضوى<sup>(١)</sup> . فالتعاون الآلى، الميكانيكى الفطرى، ميزة المجتمعات البدائية حيث يتساوى الأفراد بدرجات ادراكهم وثقافتهم وخضوعهم لمعتقدات معينة فيقومون بأدوارهم فى مجتمعهم بصورة توزع آلى لها دون فكر مسبق جامع لعناصر هذا التعاون ومهيمن عليه وموجه له، بينما فى المجتمعات المتطورة المتميزة باختلاف الأفراد عن بعضهم البعض لتباعدهم فى المدن والبلاد والثقافات فإن التعاون يصبح عضوياً لأنه مفروض بحكم قيام الأفراد بأدوار مختلفة متممة لبعضها البعض يفرضها تنوعهم فيحصل نوع من الاتفاق الجماعى على توزيع العمل فى المجتمع .

ومن هذا المنطلق يمكننا القول أن المجتمع هو نظام أو كما يعبر عنه بالفرنسية Un Système وكل نظام يخضع كيانه وعمله

---

(1) Emile durkheim. De la Division du travail Social (1893).

لقوانين تنظمه وتحكم حركته... ويقول الفيلسوف (برجسون) بهذا الصدد<sup>(١)</sup>:

(ان المجتمع الإنساني والحيواني عبارة عن تنظيم يملئ تعاوناً وتبعية بين أعضائه في ظل قوانين ترعاها. فبينما يكون التعاون والتبعية عند الحيوان منصهراً في تكوينه الفطري الغريزي، يكون لدى الإنسان مفروضاً بحكم تواجده في المجتمع. وكما أن قوانين التعاون والتبعية لدى الحيوان تملئها الطبيعة فإن الشيء الطبيعي الوحيد في المجتمع الإنساني هو حاجته إلى قانون ينظم حياته).

وهكذا تظهر جلية فكرة وجوب تنظيم حياة الإنسان في المجتمع في سبيل سلامة هذا المجتمع. وعملية التنظيم تفترض قواعد وأنظمة ترسم إطار تحرك الفرد ضمن مجتمعه بصورة تحفظ له حريته دون أن يمس بحرية وحقوق الآخرين. هذه الحدود لا تظهر بصورة مادية على الطبيعة بل ترسم في ضمير كل إنسان من خلال عملية إدراك للذات الفردية وللذات الاجتماعية بحيث تصبح الذات الاجتماعية هي المهيمنة والموجهة وبها يتميز الإنسان المتمدن عن الإنسان الفطري البدائي. ويقدر ما يكتسب الإنسان من أسباب الحضارة والعلم والأخلاق بقدر ما تنمو لديه الذات الاجتماعية ومقدرتها على التحكم بالذات الفردية.

خلاصة القول، أن الإنسان اجتماعي بطبعه لا يقوى على العيش المتزن المستقر المنظم إلا ضمن جماعته حيث توزع أقرانه الأدوار الاجتماعية فيقوم

---

(1) Henri Bergson. les Deux Sources de la morale et de la religion. PUF. 1951. p. 14. (voir aussi dernière édition: 1978 et Quadrige 1982.

كل منهم بدور معين يتم به دور الآخر فيلتقى الجميع حول المجتمع الذى يعيشون فيه بما يقدمه لهم هذا المجتمع من سبل الحياة الاجتماعية . لقد أدرك الإنسان منذ القدم قيمة المجتمع بالنسبة إليه فتعاون على إيجاده وتنظيمه . وهذا ما حمل المفكرين والفلاسفة القدماء والمعاصرين على التركيز على أهمية الحياة الاجتماعية والمجتمع واستقراره وتنظيمه وتوازنه - كما ركز أفلاطون وسقراط وأرسطو - على كيان المدينة وسياستها وتنظيمها . فكان العلم المدنى ، من أقدم العلوم التى عرفها الإنسان لأنه كان بحاجة إليها لتنظيم أمور حياته .

ونذكر على سبيل المثال من بين من توقفوا طويلاً عند العلم المدنى وتنظيم المجتمع أفلاطون وأرسطو والفارابى وابن مسكويه والماوردى وابن خلدون وروسو ودوركايم وأمثالهم كثيرون وكلهم مجمعون حول طبيعة الإنسان الاجتماعية والمدنية وعلى وجوب تنظيم المجتمع والحياة المدنية بصورة تتكامل معها الأدوار فينعم المجتمع بالأمن والاستقرار والرفاهية والسعادة .

### ثانياً: الفلسفة والأمن الاجتماعى<sup>(١)</sup>،

إذا عدنا إلى التاريخ الإنسانى لوجدنا الأصول التاريخية لنظرية الأمن الاجتماعى لدى الفلاسفة والحكماء القدامى الذين هالهم أن يمروا بمجتمعهم وكأنهم أطياف لا يؤثرون فى مجرى حياة هذا المجتمع بينما يعانون أبناء قومهم من ظلم وفساد وتسلط وعبودية . فنبهوا وأرشدوا وكانت مكافآتهم

---

(١) عصمت عدلى: علم الاجتماع الأمنى - الأمن والمجتمع، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ٢٠٠١، ص ١١٧ .

الطرد أو القتل أو الإذلال. هكذا قتل سقراط وتجرع السم واضطهد أفلاطون وشرد سواه من الفلاسفة والمفكرين وكأنهم قالوا قولاً منكراً.

وإذا كان يتعذر علينا في هذا المجال عرض معظم ما قيل وكتب حول بناء المجتمع السليم والأسس التي يجب أن يقوم عليها والقوانين التي يجب أن ترعى علاقة أفرادهم ببعضهم البعض، فإننا سوف نتوقف برهة عند تصور أفلاطون للأسس النظرية للمدينة الفاضلة، نستخلصها من الجمهورية) ومن ثم نتوقف بعده مباشرة عند الفارابي في مدينته الفاضلة مستخلصين مما قاله هذان الحكيمان وما قال به بعدهما مفكرون وفلاسفة آخرون عن الأسس النظرية والفلسفية للأمن الاجتماعي وارتباطه بالتنشئة الاجتماعية والتربية المدنية.

والذي نود أن نلفت إليه النظر منذ البدء هو ذلك الارتباط الوثيق الذي سنلاحظه بين التصور العام للمدينة الفاضلة والتنشئة الاجتماعية والتربية المدنية التي تعطى لأبنائها. فالتركيز لدى كل المفكرين كان على العروة الوثقى التي تربط بين الأمن والتربية. بل يمكن القول بأن المجتمع البشري سعى منذ تكوينه إلى تركيز تربية أبنائه على حفظ الأمن فيه. فكانت التربية أصلاً تربية أمنية مستندة إلى القوة النفسية التي يجب أن يتمتع بها الفرد والمستمدة من تراثه وتقاليده ومعتقداته كما هي مستمدة من قوته الجسدية ومن تربية الجسم وتنمية المقدرة الدفاعية أي المقدرة القتالية. هكذا كانت التنشئة الاجتماعية والتربية في الماضي وهكذا كان هدفها: الحفاظ على المجتمع نفسياً وجسدياً من خلال الدعم الأخلاقي والصحي والقتالي له ولأفراده.



(أ) أفلاطون (٤٢٨ - ٣٤٧ ق.م) :

تصدر الاجتماع المدني (نسبة إلى المدينة الفاضلة) اهتمام المفكرين الاغريق الأولين فبرز هذا الاهتمام في تصور فيلسوفهم أفلاطون الذي انتقلت فلسفته كاملة إلى المفكرين والفلاسفة العرب فشكلت منطلقاً لفلسفة عربية كان من روادها الفارابي وابن مسكويه وغيرهم. ويمكن القول بأن الفكرة السائدة لديهم كانت وجوب دراسة الظاهرة الاجتماعية المعروفة بالاجتماع المدني وما تضمنه من اجتماع للبشر في المدينة تشدهم روابط حياتية وثقافية ونفسانية وروحانية مشتركة نتج عنها كيان جديد في عالم الإنسان البدائي هو عالم المدينة. لقد وجدوا مع أفلاطون أن هذا الكيان بحاجة لأسس يقوم عليها ولدعائم تؤازره انطلاقاً من الحاجة التي شعر بها الإنسان للانضمام إلى أقرانه لتأليف وحدة بشرية متكاملة الأجزاء. وبما أن الطبيعة أعطت نموذجاً لاجتماع الأطراف لتكوين جسم واحد، وهو جسم الإنسان، فإن هذا النموذج كان محطة للمقارنة وللتشبيه لدى الباحثين والمفكرين الاجتماعيين الذين تطرقوا لموضوع تنظيم المجتمع الإنساني، كما فعل مثلاً الفارابي في كل مرحلة من مراحل دراسته لهذا المجتمع نظامه، فكان النظام والتنظيم محورين أساسيين دارت حولهما التأملات والأفكار.

ونتيجة لهذا التأمل برزت لدى أفلاطون معالم المدينة التي تصورها جامعة لفئات من الناس يتعايشون ضمن جمهورية لها مقوماتها ومؤسساتها الإدارية والدفاعية والإنتاجية. وبرزت مع الجمهورية حاجة أهلها للأمن في داخلها وللسلام مع الآخرين فكانت المؤسسة العسكرية ذات التربية المدنية هي الحامية لهذا الأمن والسلام والواقية من الحروب التي يجب أن لا تحدث إلا دفاعاً عن حق. كما برزت الحاجة إلى توزيع العمل ضمن المدينة

وتوزيع المسئوليات والوظائف المدنية . فجاءت صورة الجمهورية لأفلاطون لتبلور الحياة الآمنة والمنتجة والمزدهرة فى المدينة الفاضلة السعيدة .

وخلافاً لما يعتقد البعض عن أفلاطون بأنه تصور الجمهورية الفاضلة تصوراً مثالياً انطلاقاً من خيال خلاق ساعدته على بلورته جلساته التأملية، فإن جمهوريته ولدت من خلال الأحاديث التى كان يجريها وهو يجرى فى شوارع المدينة، مدينة أثينا الاغريقية العريقة التاريخ، حيث كان يلمس الحاجة القصوى إلى التبدل الجذرى فى مقوماتها انطلاقاً من التبدل فى الذهنية والأخلاقية السائدة بين أهلها، هذا التبدل الذى لا بديل عنه لخلاص الإنسان من أوضاعه الفاسدة والنهوض بالمدينة إلى المستوى الحضارى . ان التجارب فى المدينة وضعه فى وضع المتصل المباشر بمشاكل مدينته وقومه . وقد زاد هذا الاتصال ما لمس من متاعب شخصية فيها وفى رحلاته إلى جنوب ايطاليا وصقلية حيث كاد أن يقتل أو يباع فى سوق العبيد<sup>(١)</sup> .

بين الأمور التى استوقفت أفلاطون أن الإنسان نظم أموره المادية ونشاطاته بالاستناد إلى المعرفة التى كونها عن موضوعها . انبثقت هذه المعرفة عن تجاربه واختبراته وتصوراتهِ للتقنيات اللازمة لها بينما لم يرق بمثل هذا العمل تجاه قضايا السياسة العامة لمدينته وتجاه القضايا السلوكية فبقى يتماشى معها بصورة عشوائية ورتيبة اتصفت بالمغامرة وبغياب التقنية والمهارة، مع أنها أهم ما فى حياته لأنها تتناول كيانه فى مجتمعه ونظام

---

(١) يراجع المختصر فى حياته ومؤلفاته فى بعض الموسوعات العالمية مثل :

Encyclopedie lavousse, Encyclopedia Universalis, Encyclopedia Britannica.

هذا المجتمع . ولا شك في أن هذا يعكس بصيغة أخرى تساؤلنا عن سبب غياب نظرية عامة للأمن الاجتماعي بالرغم من أن لكل إنجاز مادي قام به الإنسان نظريته العامة الجامعة لقواعده .

فالحياة الاجتماعية، بنظر أفلاطون، فن يتجسد في سياسة المدينة وهو كسائر الفنون يفترض تنظيماً داخلياً وتقنيات . ويكون محور هذا التنظيم تأمين الفضيلة والعدالة بشكل يتأمن معها الخير العام . وأول تجسيد للعدالة في المجتمع هو توزيع العمل وتقسيمه بحيث يقوم كل فرد بوظيفة محددة وباستقامة تؤمن الخير العام (هنا كما نلاحظ نلتقى مع نظرية دوركايم في تقسيم العمل، كما نلتقى مع جذور نظرية الدور الاجتماعي) .

ولكن كيف يحصل ذلك ان لم يكن من خلال تأهيل الفرد ليكون مواطناً صالحاً؟ هذا التأهيل في الواقع ثمرة عملية التربية المدنية القائمة على الفضيلة . ولكن هل أن هذه التربية ممكنة؟ يجيب سقراط (وهو المحاور لأفلاطون) على هذا السؤال بأن عملية التعليم ممكنة فيما إذا شكّلت الفضيلة علماً قائماً بصورة موضوعية ومقبولاً من الجميع لا كنتيجة إحياء بفكرة أو كردة فعل شخصية . أي يجب أن يتكون علم للفضيلة، هذا العلم الذي سيعرف فيما بعد بعلم الأخلاق وستعرف الناحية المدنية منه بعلم التربية المدنية .

من هذا المنطلق ومن زاوية هذا الاقتراب من الفضيلة بزغت معالمها - أي الفضيلة - فتجسدت بالعدل والشجاعة والخدمة العامة، أي بما يجب أن يكون عليه المرء ليصبح مواطناً صالحاً وبما يجب أن تقوم عليه المدينة الصالحة، لأن صلاح المدينة بصلاح مواطنيها .

ويخلص أفلاطون إلى تصور الدور الذي تقوم به المدينة بالنسبة لسكانها فيرى أنها تقوم بثلاثة أدوار هي الإدارة والدفاع والإنتاج. ويمضى في تحديد مواصفات كل دور مركزاً على التربية القتالية والدفاعية والأمنية التي يجب أن تعطى لطبقة العسكر الذين يختارون من أشد الشبان بنية جسدية فيخضعون لتدريبات عسكرية ولنسق حياة منظمة بصورة تضمن صحتهم الجسدية كما تضمن سلامة نسلهم ناهيك عن التربية الأخلاقية والمدنية الصارمة التي تعطى لهم ليكونوا خير حماة للعدل والفضيلة في مدينتهم. ولا فرق بين الذكور والإناث إذ (لأجل تخريج الحراس يجب أن نميز من بين الأحداث، ذكوراً وإناثاً، أصحاب الاستعداد الحربي، فنجعل منهم طائفة مستقلة ونتعدهم بالتربية، ولو أن المرأة أضعف من الرجل إلا أنه قد تصلح لجميع ما اختص به نفسه من أعمال كالطب والموسيقى والعلم والفلسفة والرياضة والحرب فليس ما يمنع من تكليف النساء بالحراسة متى ساوين الرجال في الكفاءة لها. والأصل في الوظيفة أنها تُقَدُّ للكفو دون اعتبار آخر. ونحن سنربي الحراس على الفضيلة، فيكون للنساء الحارسات من فصيلتهن سياج متين نأخذ من الحراس إذن بتربية واحدة إلى الثامنة عشرة، فنرتب لهم رياضات بدنية تقوى أجسامهم وتغذى نفوسهم بالآداب والفنون...<sup>(١)</sup>).

وهكذا نرى كيف تبرز في ذهن أفلاطون أسس المدينة الآمنة الفاضلة بأفرادها كما تبرز الرابطة بين التربية الإنسانية الفاضلة وبين المدينة الصالحة وإذا ما ترجمنا تلك اللغة الفلسفية إلى لغة سوسيولوجية لقلنا أن أفلاطون قد ربط بين الأمن الاجتماعي والتربية المدنية. فالمدينة الآمنة

---

(١) البير نصرى نادر: مقدمة كتاب أبي نصر محمد الفارابي: كتاب الجمع بين آراء الحكيمين. دار المشرق، بيروت، ١٩٦٨، ص ١٧٠.



الفاضلة هي تلك التي تقوم على العدل والفضيلة وكلاهما يكتسب بالتعلم والتربية.

وعندما نعلم أن أفلاطون أنشأ الأكاديمية في ضواحي أثينا لتنشئة رجال الحكم على أساس فلسفي وأخلاقي فقصدها معظم الرجال ممن كانت لديهم تطلعات قيادية في زمنهم وعندما نعلم أن كثيراً من المدن وضعت دساتيرها بالاستناد إلى تعاليمه، وأن هذه الأكاديمية استمرت في أداء الرسالة التي أرادها لها أفلاطون طيلة ألف عام، إلى أن أغلقها الإمبراطور جوستينيان سنة ٥٢٩م، لوقفنا على الأثر الذي تركته رسالة أفلاطون في العلم المدني والسياسة المدنية والأسس التي أرساها لتقوم عليها المدينة الفاضلة.

(ب) الفارابي (٨٧٠ - ٩٥٠م) :

شكلت الجمهورية النموذج النظري لما يجب أن تكون عليه المدينة الفاضلة حتى يعم فيها الخير والرخاء والفن والعلم. وبما أن قيام هذه المدينة مرتبط بالتربية والتنشئة التي يجب أن يتلقاها المواطن كي يرتقي إلى مقام المواطن الصالح كان لابد من التركيز على النفس البشرية وأسرارها وكنهها للعمل على تنمية مواهبها والارتفاع بها إلى المستوى الإنساني والاجتماعي المطلوب.

هذه الفكرة تلقاها الفارابي (٨٧٣ - ٩٥٠م) من دراسته للفلسفة اليونانية، فتعمقت لديه وتفاعلت مع أفكاره وتصوراتهِ إلى أن خرجت في إطار من الآراء بلورها كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة ومن ثم ركزها تركيزاً نهائياً في كتابيه السياسة المدنية وفصول منتزعة<sup>(١)</sup>.

---

(١) أبي نصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٣.

نلاحظ في كتاب المدينة الفاضلة أن الفارابي اتبع نفس المنهج الأفلاطوني منطلقاً من دراسة النفس البشرية إلى أن يصل إلى المجتمع الصالح. ولذا يتضمن كتابه قسمين: قسم فلسفي، وقسم سياسي اجتماعي.

يشكل القسم الأول تمهيداً للقسم الثاني إذ بمعرفة الإنسان لنفسه يمكنه أن يعرف طبيعتها وقوتها وتوحيدها وحاجاتها إلى غيرها من الأنفس ليحصل التكامل البشري فيصل الإنسان إلى أشياء لا يمكنه تحصيلها بمفرده.

فبعد أن يقدم وصفاً للعزة الإلهية، وهي لا تشبه أي شيء بل سبب وجود الكائنات كلها، يتوقف عند تركيبة الإنسان من حيث تمتع الإنسان بالفعل وهو أسمى ملكة. والعقل مهياً لتقبل آثار المعقولات. (وللإنسان إرادة حرة بجانب العقل وظيفتها تحصيل السعادة له بواسطة أعماله العاقلة. والسعادة البشرية هي في أن تبلغ النفس درجة من الكمال تجعلها تقوم بدون مادة، فتصبح جوهرًا مفارقاً وتبقى أبداً في هذا الحال).

ومن ثم أن للإنسان مخيلة وهي وسط بين الحواس والعقل، تابعة للحواس وتمد العقل والشهوة.

يمضي الفارابي في تحليل أجزاء النفس الإنسانية وقواها فيقول: (فإذا حدث الإنسان فأول ما يحدث فيه القوى التي يتغذى بها وهي القوة الغذائية ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس المحسوس... ويحدث مع الحواس بها نزوع إلى ما يحسه فيشتاقه أو يكرهه. ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما أرسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة

---

-/=-  
- أبي نصر الفارابي: السياسة المدنية، تحقيق وتقديم فوزي النجار، دار المشرق، بيروت، ١٩٧١.

- أبي نصر الفارابي: فصول منتزعة، تحقيق وتقديم فوزي النجار، دار المشرق، بيروت، ١٩٧١.

الحواس لها وهذه هي القوة المتخيلة. فهذه تتركب المحسوسات بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض تفصيلات وتركيبات مختلفة، بعضها كاذبة وبعضها صادقة، ويقترن بها نزوع نحو ما يتخيله. ثم من بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المعقولات، وبها يميز بين الجميل والقبيح، وبها يحوز الصناعات والعلوم، ويقترن بها أيضاً نزوع نحو ما يعقله» .

بعد أن يحلل الفارابي النفس البشرية على هذا النحو يصل إلى توحيد القوى النفسانية في نفس واحدة فتعمل كلها في نهج واحد ثم ينتقل إلى القول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون فيؤكد على احتياج الإنسان إلى غيره ليبلغ غاياته وأفضل كمالاته وأشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده. (بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه. وكل واحد من كل واحد بهذه الحال فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت القطرة الطبيعية إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين....).

وهنا نلاحظ أن الفارابي قد تلمس جذور نظرية الوظيفة الاجتماعية للفرد أو نظرية توزيع وتقسيم العمل.

وتتعدد المدينة الفاضلة في نظر الفارابي، باجتماع التعاضد والتعاون بين أفرادها بغية بلوغ السعادة والكمال. (فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة، هي المدينة الفاضلة. والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل. والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة، وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ

السعادة) .. وبناء على ما قاله الفارابي يمكننا القول أن السعادة التي يؤمنها الاجتماع الحضري تقوم على التعاون بين أفراد المجتمع الواحد فيتوفر الأمن في المدينة. فإذا تعاونت المدن فيما بينها توفر الأمن في الوطن الواحد ومن ثم في الأمة الواحدة ومن ثم في المعمورة بأسرها. انه الأمن الاجتماعي المحلي والعالمي الذي تنادى به الأمم المعاصرة وهيئة الأمم المتحدة الجامعة لمعظم دول المعمورة.

فالأساس النظري إذا للسعادة في المدينة هو التعاون بحيث يقوم كل إنسان بوظيفة اجتماعية معينة يخدم بها أقرانه كما يخدمه أقرانه بالوظائف التي يقومون بها فتصبح (المدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة هذا البدن والحفاظ عليه).

ثم يبني الفارابي تصوره للهيكليّة البشرية ضمن المدينة الفاضلة بأن يجعل فيها رئيساً حكيماً عاقلاً جامعاً لكافة صفات العقل ومن ثم يجعل فيها أعضاء هم دون الرئيس مكانة ولكن بمركز القيادة ومن ثم أعضاء آخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلاً. ويصل الفارابي إلى نفس النتيجة التي وصل إليها أفلاطون، وقد أخذ عنه بعض الآراء، وهي أن رئيس المدينة الفاضلة سيكون فيلسوفاً بما له من ميزات العقل والمخيلة ينظم ويرعى شؤون المدينة لما فيه سعادة الجميع<sup>(١)</sup>.

ومن المقارنة مع أهل المدينة الجاهلية التي يصفها الفارابي ويصف مساوئ أهلها يتبين كيف يمكن أن تصنع الرعاية الصالحة بابتعادها عن

---

(١) انظر تحقيق فوزى النجار لكتاب الفارابي: فصول منتزعة (بيروت: دار المشرق، ١٩٧١) وتحقيق D. M. Dunlop وترجمته إلى الإنجليزية لكتاب الفارابي Fusul al Madaniyya of al - Farabi (Cambridge University press, 1961).



مهاوى الفسق والرذيلة التى يتصف بها أهل المدينة الجاهلية (فالمدينة الجاهلية هى التى لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم، وإن أُرشدوا إليها فلم يفهموها ولم يعتقدوا بها) .

وكأن الفارابى شعر أنه بحث فى كتابه المدينة الفاضلة فى أمور نظرية وفلسفية يمكن أن تكون قد أبعدته عن الواقع العملى لقيام المدينة الفاضلة فألحقه بكتاب السياسة المدنية<sup>(١)</sup> حيث أورد فيه المبادئ التى فصلها فى كتابه المدينة الفاضلة فأكد على دور الفرد فى مجتمعه وعلى دور الرئيس المرشد الذى يقع عليه واجب قيادة تابعيه إلى ما فيه خيرهم وخير المدينة. فجاء يقول بعد تحليله لفطرة الإنسان ونفسيته وقواها (ولا جل ما قيل فى اختلاف الفطر فى أشخاص الإنسان فليس فى فطرة كل إنسان أن يعلم من تلقاء نفسه السعادة ولا الأشياء التى ينبغى أن يعملها بل يحتاج فى ذلك إلى معلم ومرشد فبعضهم يحتاج إلى ارشاد يسير وبعضهم إلى ارشاد كثير. ولا أيضاً إذا أرشد إلى هذين فهو لا محالة ما قد علم وأرشد إليه دون باعث عليه من خارج ومنهض نحوه. وعلى هذا أكثر الناس. فلذلك يحتاجون إلى من يعرفهم فهم جميع ذلك وينهضهم نحو فعلها... ومن كانت له قوة على أن يرشد غيره إلى شىء ما ويحمله عليه أو يستعمله فيه فهو رئيس فى ذلك الشىء على الذى ليس يمكنه أن يفعل ذلك الشىء من تلقاء نفسه ولكن إذا كان أرشد إليه وعلمه فعله....).

بهذا ربط الفارابى بين السياسة المدنية وضرورة الإرشاد والتوجيه على الحياة المدنية. فكان هذا الربط من بين الأسس النظرية التى اعتمدتها المدينة الفاضلة فى نشأتها. فالحياة فى المجتمع بحاجة إلى تعلم لأن الناس

---

(١) أبى نصر الفارابى: كتاب السياسة المدنية، المرجع السابق.

جميعهم غير قادرين بأنفسهم على استيعاب ما تتطلبه منهم حياة الجماعة من واجبات وسلوك ورقابة ذاتية ووظائف تطلب منهم أو يرشدون إليها (فإذا فعل كل واحد من أهل المدينة ما سبيله أن يكون مفوضاً إليه، وذلك إما أن يكون علم ذلك من تلقاء نفسه، أو يكون الرئيس أرشده إليه وحمله عليه، اكسبته أفعاله تلك هيئات نفسانية جيدة). أى أصبح إنساناً مدنياً. فالمدنى كما يقول الفارابى هو بالصناعة المدنية. هنا تبرز نظرية الدور الاجتماعى للفرد ووظيفة كل واحد ضمن مجتمعه وأثر الصناعة المدنية (أى التربية المدنية) فى جعل الإنسان مدنياً. فالمدينة الفاضلة هى فى أخلاق أهلها والذى يحفظها هو المدنى.

ثم يبدو أن الفارابى شعر بضرورة تركيز أفكاره حول الأسس التى أرساها للمدينة الفاضلة والحياة فيها والسياسة المدنية فجاء فى كتابه فصول منتزعة يخصص فصولاً لأعضاء المدينة هذه وهم خمسة: الأفاضل وذوو الألسنة والمقدرون والمجاهدون والعاليون. يتولى كل منهم وظيفة معينة فى المدينة. ومن ثم يحدد الفارابى أصناف ووظائف ومسؤوليات مدبر المدينة وهو رئيسها ويحدد كيفية سياسته وإدارته لشؤونها ويؤكد على أن ارتباط أعضاء المدينة يكون بالمحبة والتماسك والعدل وقسمة الخيرات والمحافظة عليها. والعدل يكون فى استعمال الإنسان أفعال الفضيلة فيما بينه وبين غيره.

وهكذا نلاحظ تبلور الأسس التى تقوم عليها المدينة والتى من شأنها أن تجعل الفضيلة تعمها فتجلب السعادة لأهلها.

انتقلت هذه الأسس التى أرساها أفلاطون والفارابى إلى من لحق بهما من المفكرين فكانت عملية تكامل وطدت تلك الأسس التى يمكن أن ينبنى عليها المجتمع السليم. ويطول الأمر إذا أردنا التوقف عند كل مرحلة من

المراحل التاريخية التي مرّت بها نظرية المدينة الفاضلة. لذلك نستعرض بلمحة خاطفة ما أضيف على الأسس الأولى التي وضعها كل من أفلاطون والفارابي لقيام المجتمع السليم والمدينة الفاضلة.

(ج) ابن مسكويه (٩٣٢ - ١٠٣٠م) :

جاء ابن مسكويه في كتابه تهذيب الأخلاق<sup>(١)</sup> يحلّل أيضاً النفس البشرية كمقدمة لإرساء السياسة المدنية فيجد فيها قوى ثلاث: قوة الفكر والتميز والقوة الغضبية والقوة الشهوية. وبعد أن يصف طبيعة كل من هذه القوى يخلص للقول بأن العدل يحدث عندما تلتقى هذه القوى فيسالم بعضها البعض بحيث لا تقوى احداها على الأخرى فيتحقق الانصاف نحو النفس ونحو الغير. والعدل يكتسب بالتعلم وتطويع القوى لبعضها البعض. ومسؤولية التعليم تقع على الحاكم أو كما يسميه (مدبر المدن) فيجب عليه (أن يسوق كل إنسان نحو سعادته التي تخصه ثم يقسم عنايته بالناس ونظره لهم بقسمين: أحدهما في تسديد الناس وتقويمهم بالعلوم الفكرية والآخري في تسديدهم نحو الصناعات والأعمال الحسية..).

ويضيف ابن ابن مسكويه إلى الأسس السابقة أسس التربية التي تجعل من الإنسان مواطناً صالحاً فيركز على تفتئة الطفل وتربيته وما يجب أن يحاط به من عناية وتوجيه، كما أكد ابن مسكويه على الالتزام بأحكام الشريعة في المعاملات وكذا تحديد واجبات الإنسان نحو خالقه ونحو أقرانه ناصحاً بالمحبة والتعاون. ثم يتكلم عن آداب الصداقة وواجبات الإنسان نحو جسده وصحته البدنية، واضعاً بالتالي نظرية التعامل بين المواطنين لما فيه

---

(١) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، مرجع سابق، ص ١٢٠ وما بعدها.

خيرهم والعدل بينهم (فاستعمال المرء العاقل العدل على نفسه أول ما يلزمه ويجب عليه... فإذا تم للإنسان ذلك، أعنى أن يعدل على نفسه، وأحرز هذه الفضيلة فقد لزمه أن يعدل على أصدقائه وأهله وعشيرته... فخير الناس العادل وشرهم الجائر... ولو كان المتعاملون أحماء لتناصفوا ولم يقع بينهم خلاف. وذلك أن الصديق يحب صديقه ويريد له ما يريد لنفسه ولا تتم الثقة والتعاضد والتوازن إلا بين المتحابين... وهؤلاء القوم انما نظروا إلى فضيلة التأخذ التي تحصل بين الكثرة، ولعمري أنها أشرف غايات أهل المدينة... (ومدبر المدينة انما يقصد بجميع تدابيرها إيقاع المودات بين أهلها وإذا تم له هذا خاصة فقد تمت له جميع الخيرات التي تتعذر عليه وحده على أفراد أهل مدينته وحينئذ يغلب أقرانه ويعمر بلدانه ويعيش هو ورعيته مغبوطين).

(د) الماوردي: (٩٧٤ - ١٠٥٨ م) (١)،

بلور الماوردي الشروط التي يجب أن تتوفر لتصلح الدنيا في المدينة فيرى أن شرطين أساسيين لابد وأن يتوافرا: (أولهما ما ينتظم به أمور جملتها والثاني ما يصلح به حال كل واحد من أهلها فهما شيئان لا صلاح لأحدهما إلا بصاحبه، لأن من صلحت حاله مع فساد الدنيا واختلال أمورها لن يعدم أن يتعدى إليه فسادها... ومن فسدت حاله مع صلاح الدنيا وانتظام أمورها لم يجد لصلاحها لذة ولا لاستقامتها أثراً، لأن الإنسان دنيا نفسه، فلا يرى الصلاح إلا إذا صلحت له ولا يجد الفساد إلا إذا فسدت عليه).

وهكذا تبلورت معالم النظرية العامة للأمن الاجتماعي في المدينة انطلاقاً من تنمية مواهب الفرد إذ لا صلاح للمدينة إلا بصلاح الفرد.

---

(١) أبو الحسن الماوردي: أدب الدنيا والدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨، ص ١٣٤.



وصلاح الفرد يكون بتوفير سبل العيش الكريم له وسبل التعليم والأخلاق والدين . ويضيف الماوردى أن ما به تصلح الدنيا ويصلح الإنسان فيها أن تلتئم ستة أشياء فى قواعدها وإن تفرعت وهى : دين متبع ، وسلطان قاهر ، وعدل شامل وأمن عام وخصب دائم ، وأمل فسيح . أما ما يصلح به الإنسان فى الدنيا فثلاثة أشياء : نفس مطيعة إلى رشدها ، وألفة جامعة ، ومادة كافية .

فإذا التأمت هذه الشروط عم الأمن المدينة : أمن الإنسان على نفسه ، وأمن المجتمع على كيانه وحياته . وكل منهما مرتبط بالآخر فلا يتوفر أحدهما إلا بتوفر الثانى .

(هـ) جان چاك روسو : (١٧١٢ - ١٧٧٨ م) (١) :

يسجل جان چاك روسو خطوة إلى الأمام فى وضع أسس النظرية العامة للحياة الاجتماعية تأتلف مع مفاهيم عصره فيأتى بكتابه العقد الاجتماعى (سنة ١٧٦٢ م) واضعاً تصور لقيام التوافق بين الناس على العيش جماعة انطلاقاً من عقد ضمنى يربطهم بين بعضهم ويتضمن بنوداً توافقوا عليها فأصبحت دستوراً لهم .

فالنظام الاجتماعى عند روسو حق مقدس وقاعدة وأساس لسائر الحقوق هذا الحق لم يأت من الطبيعة بل يستند إلى اتفاقات بين البشر . هذه الاتفاقات تشكل بنود العقد الاجتماعى الذى ارتبط به الأفراد عندما قرروا الحياة سوية . ولكى يعطى روسو البرهان على قيام مثل هذا العقد الاجتماعى يقول بأن أقدم المجتمعات هى العائلة . فالأولاد لا يبقون مرتبطين بوالدهم إلا الوقت

---

(1) Jean - Jacques Rousseau. Du Contrat Social, précédé par Un essai Sur la politique de Rousseau par Bertrand de Jouvenel. le liver de pocke. Paris. 1978.

اللازم لرعايتهم. وبمجرد تمكنهم من الاعتماد على أنفسهم يتحررون من سلطة الوالد فيصبحون مستقلين تجاهه كما يصبح الوالد مستقلاً تجاههم. فإذا قرروا استمرار العيش سوية فإنهم يستمرون به نتيجة لاتفاق بينهم. وبالتالي فإن العائلة كمجتمع أولى تستمر بحكم عقد بين أعضائها الذين أصبحوا مستقلين. وهكذا المجتمع الموسع. فأعضاؤه مرتبطون فيما بينهم باتفاقات ترمى إلى المحافظة عليهم. وبموجب هذه الاتفاقات يعطون أنفسهم لمجتمعهم ويتنازلون عن حقوقهم بقدر ما تتطلب مصلحة المجتمع أن يتنازلوا عنها حتى يستقيم أمر الجماعة ككل. وهكذا بموجب الاتفاقات يحافظ الناس على بعضهم البعض فتكون الحياة الاجتماعية.

ويمضى بعد ذلك روسو فيتكلم عن ممارسة الشعب لصلاحياته وعن نشأة القانون والسلطة والسياسة وأنواع الحكومات التى تحكم المدينة أو الجمهورية أو الدولة وعن حقوق المواطنين.

تبع جان چاك روسو مفكرون آخرون من بلدان مختلفة وثقافات متنوعة فدرسوا تكوين المدن وامتدادها محاولين استنباط الأنظمة التى يمكن أن تحكمها بصورة يتأمن معها العدل والمساواة والأمن والازدهار.

مما سبق يتضح لنا كيف أرست أعمال الفلاسفة والمفكرين الأسس النظرية للأمن الاجتماعى فى كل المجتمعات الإنسانية على مر التاريخ بغرض بناء مجتمع سليم وآمن يسعى دوماً إلى تطوير نفسه تحقيقاً لأمن ورفاهية أعضائه.

وهكذا عرفنا كيف كان الفلاسفة على صلة وثيقة بالمجتمع يؤثر فيه ويتأثرون به ويوجهون تياراته السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فسقراط

مثلاً وقف فى بطولة أمام مثيرى الفتنة من السوفسطائيين وكيف أخذ هذا الفيلسوف العظيم على عاتقه مسئولية إصلاح عقول الشباب وكيف وهب حياته كلها لهذه المهمة الأخلاقية وكيف دفع ثمن ذلك. أما أفلاطون فقام ينادى بإعادة إصلاح المدن اليونانية اجتماعيا وسياسيا وكان يسعى إلى قيام عالم أفضل أشار إليه وإلى بنائه فى كتاب الجمهورية

أما أرسطو فيعد المعلم الأساسى للاسكندر الأكبر وكان له أثر كبير فى توجيه هذا الفاتح إلى النواحي السياسية.

وإذا انتقلنا إلى العصر الحديث، نجد أن ديكارت، كان له أبلغ الأثر فى معظم النواحي الثقافية والعلمية فى حياة فرنسا وأوربا فى القرن السابع عشر. وكذلك نلمس تأثير روسو وفولتير وغيرهم من الكتاب الأحرار فى فرنسا وكيف مهد فكرهم لقيام الثورة الفرنسية.

وفى الشرق العربى الإسلامى نجد الأفكار الفلسفية لجمال الدين الأفغانى تأخذ طريقها إلى الشعوب العربية والإسلامية فتكون سبباً فى قيام ثورات تحررية وسياسية واجتماعية فى الشرق مثل ثورة عرابى فى مصر والتي بذر بذورها الأولى جمالى الدين الأفغانى<sup>(١)</sup>.

وفى انجلترا كان الفيلسوف (بنتام) وراء حركة الاقتصاديين الأحرار فهو الأب الحقيقى للاقتصاد الحر الذى أدى إلى قيام النظام الرأسمالى كما أشار إلى ذلك المفكر الاقتصادى الكبير آدم سميث ولا شك أن چون ستيوارت مل قد أسهم مساهمة كبرى فى الفكر الاقتصادى والسياسى فى انجلترا فى القرن التاسع عشر.

---

(١) محمد على أبوريان: الفلسفة وبماحثها، مرجع سابق. ص ٤٥.

وإذا انتقلنا إلى الولايات المتحدة الأمريكية نجد أن مدرسة البراجماتيين عند بيرس ووليم جيمس وچون ديوى، قد أثرت تأثيراً عميقاً في حياة الشعب الأمريكي في جميع نواحيه حيث أن مفاهيمها أصبحت دستوراً للسلوك في المجتمع الأمريكي كله.

وفي ألمانيا نجد الفيلسوف المثالي هيغل يحيى النزعة الجرمانية القديمة وقد أدت فلسفته إلى قيام الحكم الديكتاتوري النازي في ألمانيا.

هذه صور ونماذج تبين لنا مدى ارتباط الفكر الفلسفي ارتباطاً وثيقاً بالمجتمع، فما من موقف اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي أو غير ذلك إلا وله أسباب تربطه بنظرية فلسفية عميقة.

وفي النهاية يمكننا القول أن التفكير الفلسفي يقوم على ممارسة التأمل في هذا الوجود وفي كل ما يشتمل عليه من ظواهر ونواميس طبيعية، وما قد يكمن وراء ذلك كله من قوى عاقلة مدبرة، وكان من الطبيعي أن ترتبط الفلسفة كل الارتباط بمختلف نواحي المعرفة الإنسانية، وأن يكون لها أثرها الفعال ومجراها العميق في حياة كافة المجتمعات بمستوياتها المختلفة ولذلك يقول الفيلسوف شيشرون (ان الفلسفة أم المعارف ومبدعتها)<sup>(١)</sup>.

---

(٢) محمد بيسار: الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣، ص ٢١.



## **الباب الثاني**

### **الفلسفة - العلم - الدين**

- الفصل الأول: دور الفلسفة في مجال العلم .**
- الفصل الثاني: العلاقة بين الدين والمجتمع .**
- الفصل الثالث: العلاقة بين الدين والقيم .**
- الفصل الرابع: العلاقة بين الدين والفلسفة من منظور حضاري .**



## الفصل الأول

### دور الفلسفة في مجال العلم

أولاً : العلم اليوناني قبل أرسطو.

ثانياً : علاقة الفلسفة بالعلم.

ثالثاً : أوجه الاختلاف بين العلم والفلسفة.

رابعاً : سوسيولوجية العلم.





## الفصل الأول

### دور الفلسفة في مجال العلم

أولاً: العلم اليوناني قبل أرسطو :

يقول (دينان) ان سقراط أعطى العالم الفلسفة، وأن أرسطو أعطاه العلم لقد كانت الفلسفة موجودة قبل سقراط وكان العلم موجوداً قبل أرسطو، وتقدمت الفلسفة والعلم تقدماً كبيراً بعد سقراط وأرسطو، ولكن هذا التقدم جميعه كان مبنياً على الأسس التي وضعها هذان الفيلسوفان. لقد كان العلم قبل أرسطو جنيناً، وولد بمجيئه.

لقد قامت المدنيات السابقة قبل اليونان بمحاولات علمية، ولكن هذه المحاولات العلمية كانت مرتبطة بالنواحي الدينية، كما يظهر من أفكارهم التي تعبر عنها كتاباتهم الهيروغليفية والأشورية التي لا يزال الغموض يكتنفها. أو بعبارة أوضح فإن هذه الشعوب التي املتقت اليونان كانت تفسر كل ظاهرة طبيعية غامضة تفسيراً دينياً خارقاً حيث نجد الآلهة في كل مكان.

ان اليونانيين هم أول من قدموا تفسيرات طبيعية عن تعقيدات الكون وحوادثه الغامضة. لقد بحثوا في الطبيعيات عن الأسباب الطبيعية وراء الحوادث المعينة، كما بحثوا في الفلسفة عن نظرية طبيعية لكل. لقد كان (طاليس) أبو الفلسفة فلكياً، وقد أدهش سكان (ملطيا) عندما ذكر لهم أن الشمس والكواكب (التي ينبغي عليهم أن لا يعبدوها كآلهة) ليست سوى كرات من النار. كما قام تلميذه (انكسمندر) (٦١٠ - ٥٤٠ ق.م) بوضع خرائط جغرافية وفلكية... و(هيرقليطس) (٥٣٠ - ٤٧٠ ق.م) الذي ترك

الثروة والغنى ليعيش عيشة فقر ودراسه فى ظل المعبد. وتحول بالعلم من الفلك إلى الاهتمام بالأرض فهو يقول: (أن جميع الأشياء تجرى وتتدفق وتتغير، وحتى فى أكثر المواد سكوناً نجد تدفقاً وحركة غير منظورة، وأن تاريخ الكون يجرى فى دورة متكررة، تبدأ كل منها وتنتهى فى نار) هنا أحد مصادر المبدأ الرواقى والمسيحى عن اليوم الآخر وجهنم) ودفع (امباذ قليس) (٤٤٥ ق.م فى صقيلة) بنظرية النشوء مرحلة إلى الأمام.

وأخيراً نأتى إلى آخر مرحلة من مراحل العلم الذى سبق عهد أرسطو وهى (المرحلة الذرية) المتمثلة فى كل من (ليوسيبوس ٤٤٥ ق.م) و (ديمقريطس ٤٦٠ - ٣٦٠ ق.م). حيث قال (ليوسيبوس) كل شىء مدفوع بالضرورة وقال (ديمقريطس) كل شىء مدفوع فى الحقيقة، وفى كل لحظة تصطدم الكواكب بعضها ببعض وتنفى ثم تظهر عوالم جديدة من مجموع الذرات ذات الحجم والشكل المتماثل.

إلا أن جمود وركود الصناعة اليونانية تحت كابوس نظام الرق حالت دون التطور التام لهذه البداية الهامة فى مجال العلم... كما حول تعقيد الحياة السياسية السريع فى أثينا الفسطينيين وسقراط وأفلاطون بعيداً عن البحث فى الطبيعة والأحياء إلى النظرية السياسية الأخلاقية.

ومن مآثر أرسطو أنه قام بوصل الخطتين من التفكير اليونانى وهما الفيزيائى والأخلاقي، اللذين يعودان إلى ما قبل معلمه أفلاطون. حيث أمسك مرة أخرى بحبل التطور العلمى، وواصل أعماله بتفصيل ودقة أكثر حزماء، وملاحظات واستقصاء أكثر تعدداً، وجمع كل النتائج المتراكمة فى مجموعة هامة من العلم المنظم... هذا موجز طفيف عن قصة العلم اليونانى قبل أرسطو.

## ثانياً: علاقة الفلسفة بالعلم :

إذ كان شيشرون يرى أن الفلسفة هي أم المعارف ومبدعتها فإن ديكارت يؤكد ذلك حينما يقول أن الفلسفة عبارة عن مجموع العلوم ويشبهاها بشجرة، أصلها علم ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا، وساقها علم الطبيعة، والفروع المتفرعة عنها هي سائر العلوم التي يمكن أن تنحصر في ثلاثة: الطب، والميكانيكا، والأخلاق<sup>(١)</sup>.

فإذا نظرنا إلى العلم في عصرنا هذا فسوف نلاحظ أن نظريات الذرة المفسرة لتركيب المادة انما ترجع في أصلها إلى اينشتاين، وهو عالم وفيلسوف، أضاف بعداً جديداً في تفسيره لأبعاد المكان، هو البعد الزماني، وكذلك برتراند رسل وهو عالم رياضى كبير اشتغل بالفلسفة وربط بينها وبين العلم، ورأى أنه ما من مشكلة علمية أو اجتماعية أو اقتصادية إلا ولها اتصال وثيق بالفلسفة<sup>(٢)</sup>.

يقول مؤرخو العلم: ان القاعدة القائلة بأنه إذا حضرت العلة حضر المعلول، تعتبر أساساً للاستدلال العلمى، إذ أنه يمكن بواسطتها تبرير التوصل إلى نتائج صحيحة من شواهد محدودة، ولهذا يقول مارجينو<sup>(٣)</sup>:

(ان مبدأ العلية هو في الحقيقة أحد الشروط الميتافيزيقية الضرورية لقيام النظرية الطبيعية) وهذه الفكرة تعتبر في واقع الأمر مصادرة أو فكرة تكاد

---

(١) محمد بيصار: الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص ٢٣.

(٢) محمد على أبوريان: الفلسفة أصولها ومبادئها، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٧٨، ص ١٦.

(٣) H. Margenau, the nature of physical Reality: A philosophy of Modern physics, 1954, p. 94.

- ونقلاً عن محمد على أبوريان، الفلسفة ومباحثها، مرجع سابق، ص ٩٥.

تكون غريزية ويعطينا برتراند رسل مبدءاً آخر يقوم عليه المنهج وهو (أن القوانين البسيطة التي تنطبق على الوقائع التي تم الكشف عنها تنطبق كذلك على وقائع أخرى تكتشف فيما بعد) وهذه مصادرة أساسية في المنهج العلمي تسمح بتطبيق القانون العلمي على وقائع جديدة لم يتضمنها القانون عند وضعه. والحقيقة أن هذا المبدء إنما يستند إلى إيماننا بأن الطبيعة بسيطة وأنها منطقية أي معقولة، فيصبح فهمنا لطبيعة العلم هو نفس فهمنا للطبيعة نفسها، وما دامت الطبيعة تعمل وفق قوانين ثابتة تلتزمها ولا تحد عنها وأنها – أي الطبيعة – لا تلجأ إلى استخدام أشياء كثيرة لتحقيق أمر من أمورها إذا استطاعت تحقيقه بواسطة أشياء قليلة.

وهذا يعنى أن المناهج العلمية فى حاجة إلى مصادرات فلسفية قبلية مثل الإيمان بمبدأ العلة وبساطة الطبيعة ومعقوليتها. كما يعنى أن هناك علاقة وثيقة بين العلم والفلسفة بالرغم من استقلال بعض العلوم عنها. وفيما يلي نحاول أن نضيف إلى ما سبق دور الفلسفة فى مجال العلم بل وحاجة العلم الماسة إليها وذلك على النحو التالى :

• ان الفلسفة هى التى تكشف للعلم عن طبيعة العقل الذى هو أداة من أدواته التى يستعين بها على ضبط المشاهدات والتجارب. فالعلماء يلتمسون المعرفة بالعقل وقيمه ومقاييسه وأحكامه من الفلسفة.

• يعتمد كل علم على طائفة من المعانى الأولية التى تعد أساساً له، فالعلوم الرياضية تعتمد مثلاً على معانى الوحدة واللانهاى، والنهائى... كما أن العلوم الطبيعية تعتمد على معانى المادة والقانون والعلة أو السبب والقوة والحركة.. والعلوم الإنسانية فى حاجة إلى معانى جوهر الإنسان وأصله ومصيره، تقرر له من حقوق وما يفرض عليه من واجبات. وغنى عن البيان أن الفلسفة هى التى تكشف عن هذه المعانى حقيقتها وقيمتها.



• ان الفلسفة هي التي تكشف للعلماء عن أصل الحقائق الأولى وقوانين العقل الأساسية وخصائصها، وعن طبيعة البديهيات، فتوقفهم على مبلغ ما فيها من اليقين كما تعرفهم كيف يحددون المعانى ويراقبون الأحداث وينظمون الأدلة.

• ان الفلسفة هي التي تقدم لكل علم ما يصلح له من المناهج وما يتناسب مع موضوعه من الطرائق، فهي تقدم للعلوم الطبيعية المنهج الذى يتلائم وطبيعتها، والذى يتكون من الملاحظة والتجربة والاستقراء إلى غير ذلك، وإلى العلوم الرياضية المنهج الذى يتركب من الضروريات والبديهيات ومبادئ الاستنباط، وإلى العلوم الأخلاقية المنهج الذى يقوم على المشاهدة والتمثيل من ناحية وعلى الاستقراء والاستنباط من ناحية أخرى، وإلى العلوم الاجتماعية المنهج الذى يقوم تارة على أسس أحداث التاريخ الماضية وتارة أخرى على احصاءات الجداول البيانية المختلفة لشئون المجتمع وعلى الأخص مما يكون ذا صلة وثيقة بحياته الاجتماعية<sup>(١)</sup>.

ومما لا شك فيه أن دور الفلسفة وآثارها قد أضحت ظاهرة واضحة فى مختلف العلوم وفى جوانب الحياة الإنسانية، كلها وذلك على الرغم من الاختلافات الواضحة بين الفلسفة والعلم فى الموضوع والغاية والمنهج والنتائج.

---

(١) محمد بيصار: الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص ٢٥.

### ثالثاً، أوجه الاختلاف بين العلم والفلسفة :

يعالج الباحث في العلوم الجزئية موضوعات معينة واضحة المعالم يستطيع أى فرد أن يجيدها ويتقدم فيها - مثال ذلك - دراسة الرياضيات فطالب الهندسة مثلاً يبدأ بدراسة نظرية أقليدس كمدخل لهذا العلم ثم يتدرج فى الدراسة إلى ما هو أعمق منها - ولكن فى الفلسفة فأننا لا نستطيع أن ندرسها بطريقة متدرجة من السهل إلى المعقد كما فى الدراسة العلمية للظواهر الموضوعية فدراسة الفلسفة لا يمكنها أن تخضع لهذا الأسلوب، ذلك لأن الفيلسوف لا يستطيع الفصل بين ذاته وبين الموضوع الذى يعالجه، لأن الفلسفة هى وجهة نظر خاصة بصدد الموضوع أو هى تجربة فريدة للذات مع الموضوع<sup>(١)</sup>.

ولذلك يختلف العلم عن الفلسفة فيما يلى :

العلم	الفلسفة
<p>(١) من حيث الموضوع :</p> <p>غاية العلم وصف الحقائق والكشف عن قوانين الظواهر فيتناول العلم الجزئيات الواقعية المادية المحسوسة التى نستطيع أن ندركها ونشاهدها كالنبات والصوت والضوء والحركة والتفاعلات الكيميائية.</p>	<p>الفلسفة تحاول تفسير ما تصل إليه العلوم من نتائج عن هذه الحقائق - ولهذا فإن الفلسفة يجب أن تعتمد على آخر ما توصل إليه العلم من نتائج فى عصرها - فالفلسفة تتناول الموضوعات الكلية المجردة من المادة كالكون والإنسان وذلك من خلال نظرة كلية شاملة فالفلسفة تسعى لمعرفة وسبر غور أصل الكون وطبيعته وغايته.</p>

الفلسفة	العلم
<p>الفلسفة تتبع المنهج العقلي التأملى - التحليلى النقدي.</p> <p>عقلي، لاعتماد الفلسفة على العقل.</p> <p>تأملى، لأنها تعكس رؤية الفيلسوف الشخصية.</p> <p>تحليلى، لأنها تحلل أى قضية مجهولة وتوضحها وتتوصل إلى مبادئها.</p> <p>نقدي، لأن الأسلوب ينتقد آراء السابقين.</p> <p>ويبين ما فيها من سلبيات وإيجابيات ثم ينتهى الأسلوب الفلسفى إلى صياغة مذهب فلسفى متكامل.</p>	<p>(ب) من حيث المنهج :</p> <p>يتبع الأسلوب العلمى المنهج التجريبي فى دراسته لموضوعاته ولهذا المنهج خطوات أو مراحل هى :</p> <p>الشعور بوجود مشكلة - وتحديد المشكلة وجمع البيانات عن المشكلة موضوع البحث ثم فرض الفروض والتي من خلالها يمكن تفسير المشكلة.</p> <p>التحقيق من الفرض تجريبياً.</p> <p>ثم التوصل إلى قانون عام يفسر أى ظاهرة.</p>
<p>السعى لمعرفة العلل البعيدة أو المبادئ الأولى للوجود غير المادى وماهيات الأشياء وهى علل عقلية مجردة فالفيلسوف لا يقف عند معرفة العلل المباشرة للظواهر كما فعل نيوتن بالنسبة لسقوط التفاحة ولكنه يسعى لمعرفة ما هو أبعد بكثير من ذلك وهو العلل البعيدة لوجود جاذبية فى الأرض وهى عقلية مجردة يصل إليها بمنهجه العقلى التأملى التحليلى النقدي ومن هنا كان سؤال الفلسفة هو لماذا؟</p>	<p>(ج) من حيث الهدف :</p> <p>اكتشاف الأسباب المباشرة أو العلل القريبة للأشياء وظواهر الوجود المادى وهى علل مادية يمكن التحقق منها بالتجربة مثال ذلك تفسير نيوتن لسقوط تفاحة من شجرتها على الأرض وبوجود سبب مباشر هو الجاذبية الأرضية مما أدى به إلى اكتشاف قوانين الجاذبية من هنا كان سؤال العلم هو كيف؟</p>

ولا يفوتنا فى هذا المقام أن نقول أن الأحكام العلمية أحكام تقريرية لا تقرر أكثر مما هو موجود فى الواقع الخارجى، أما الأحكام الفلسفية فبعضها معيارى وبعضها فردى لا يعبأ بما هو عليه الواقع. هذا والأحكام التقريرية تستند إلى دنيا الواقع و لا تتجاوزه ولا تقيمه، أما الأحكام المعيارية فتضع لنا معايير ينبغى أن نرتقى إليها وتبدأ بكلمتى (يجب) و (ينبغى) وعادة ما يقال أن علوم المنطق والجمال والأخلاق علوم معيارية بينما علوم الطبيعة والرياضة علوم تقريرية.

وإذا حاولنا فى النهاية تعريف العلم، فإننا لا نجد ما يشبع فضولنا إذ ليس من المستطاع تعريف العلم بموضوعه بأنه ذلك الذى يتناول نسقاً معرفياً يدور حول موضوع جزئى سواء أكان هذا الموضوع فكرياً خالصاً أو مادياً أو إنسانياً، فالموضوعات تتفاوت وتختلف وجهات النظر إليها.. كما أنها ليست على مستوى واحد من التجريد، كما أن الأغلبية من الموضوعات العلمية لم يقل العلم فيها رأى النهائى والوحيد.

وليس من المستطاع تعريف العلم بمنهجه، خاصة وأن مناهج البحث تختلف من علم لآخر أو على الأقل تختلف من مجموعة إلى مجموعة أخرى. وليس من المستحب أيضاً أن نعرف العلم بذكر قائمة تضم هذه العلوم أو تلك كأن العلم هو مثل علم الفلك وعلم الاقتصاد وعلم الاجتماع.. إلخ، إذ تظهر كل حين فى عالمنا المعاصر علوم جديدة لم تذكر من قبل وسوف تظهر دائماً ودوماً أقسام وفروع علمية لم نسمع عنها الآن. ولعل هذا ما دعى (كونانت) للقول بوجود تعريفين للعلم أحدهما استاتيكي والآخر ديناميكي، أما التعريف الاستاتيكي فيقرر أن العلم مجموعة من المبادئ والقوانين والنظريات والمعارف المنسقة التى وصلنا إليها الآن. أما التعريف الديناميكي



للعلم فهو يرى أن العلم سلسلة متشابكة الحلقات من المفاهيم والقوانين والنظريات والحقائق التى تتطور دائماً وتتعدل وتتعد (١).

أما الروح العلمى فنحن نطلقها على الحافز الذى يدفع العالم إلى البحث، ويوجهه إلى النظر السليم، ويدعوه إلى تحرى الموضوعية. ويقتضى الروح العلمى فى العالم سلامته فسيولوجياً وأخلاقياً، فينبغى أن يجمع إلى جانب دقة الإحساس وعمق الملاحظة وطول الدأب والمثابرة، صفاء الذاكرة ونقاء التأمل والقدرة على التجريد، ومثانة التحليل والتركيب وصرامة الحكم هذا إلى جانب الصبر والنزاهة والشجاعة والإخلاص والبداهة العقلية.

ويمكننا أن نجل فيما يلى سمات الخصائص اللازمة للعالم :

• يسعى العالم قبل كل شىء إلى الموضوعية . فغاية العلم هى تحديد طابع الأشياء لا فى علاقاتها بنا بل فى علاقاتها بعضها مع البعض الآخر، فالروح العلمى يقتضى تنحية كل اعتبار غريب عن الجهد الذى يبذل نحو الموضوعية الخالصة، وبخاصة كل اعتبار انفعالى عاطفى، دينى أو أخلاقى وكذلك التحرر من سلطة العرف، وينبغى للعالم أن يتجنب التأييد السريع وأن يخطو كل خطوة فى البحث بتؤده وتبصر ويقين وثبات فالروح العلمى هو فى صميمه روح نقدى.

بيد أن العالم لا يستهدف المعرفة فحسب، بل ينبغى الفهم أيضاً وليس فى وسعه أن يتقبل الوقائع كمعطيات تجريبية قائمة، وإنما هو يتطلع إلى سبر غورها وإدراك كنهها، ويتفسيها يخضعها للفكر، فهو يجمع بين

(١) على عبد المعطى محمد: المدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص ٢٠٤.

- على عبد المعطى محمد: أساليب البحث العلمى، دار الفلاح، الكويت، ١٩٨٨، ص ٣٠.

- صلاح قنصوه: فلسفة العلم، دار الفكر العربى، القاهرة، ص ٤٥.

الموضوعية، أى تسجيل خصائص الظواهر كما هى عليه وبين المعقولية أى صياغة هذه الخصائص صياغة عقلية محكمة.

ان المكانة التى يتمتع بها العلم الآن فى العصر الحديث يجب ألا تؤدى بنا إلى الاعتقاد بأن الطريق التاريخى الذى سلكه العلم كان خالياً من المصاعب والعراقيل. إن استعمال طريقة العلم، للوصول إلى المعرفة المنظمة وتنظيم صفوف الرجال لمتابعة هذه الطريقة ثم احترام المعرفة الناتجة عنها، كل هذا كان نتيجة لمعارك طويلة ومتصلة ضد الخرافة والتعصب وعدم التسامح، والأساطير والشعارات الزائفة<sup>(١)</sup>.

#### رابعاً: سوسيولوجية العلم<sup>(٢)</sup>؛

لم يقتصر علم الاجتماع على دراسة «سوسيولوجية المعرفة»، وإنما نجده يتعدى تلك الدراسة ويجتازها لاقتحام ميدان العلم ومعالجة المعرفة العلمية من وجهة النظر الاجتماعية، وهى مساهمة كبرى قام بها فرع آخر يعد من أحدث فروع علم الاجتماع ونقصد به (علم اجتماع العلم) Sociology of Science أن (علم اجتماع العلم) يعتبر ميداناً من أحدث ميادين علم الاجتماع ويؤلف جزءاً من (علم اجتماع المعرفة) حيث يعالج مسألة العلم فى ضوء البيئة الاجتماعية، ويدرس نشأة العلم وأصوله التاريخية من خلال الاطار الاجتماعى لكى يفسر تلك العلاقة المتبادلة بين العلم والمجتمع، وينظر إلى

---

(١) George Simpson, Man In Society, copyright by Random House, New York, 1954.

- جورج سيمبسون: الإنسان فى المجتمع، ترجمة عبد المنعم شوقى وتقديم أحمد خاكى، دار النهضة العربية، القاهرة، ص ١١.

(٢) قبارى محمد إسماعيل: علم الاجتماع والفلسفة، الجزء الثانى - نظرية المعرفة، دار الكتاب العربى، الاسكندرية، ص ١٢.

العلم باعتباره ظاهرة من ظواهر النشاط الجمعى وكدعامة من دعائم الثقافة والحضارة.

حيث يصبح العلم كما يقول (روبرت ميرتون) عاملاً بعيد الأثر فى التغير الاجتماعى بما له من قيمة ديناميكية ونتائج تكنولوجية أثناء دوره الاجتماعى الكبير فى عملية التغير.

ولعل (أوجست كونت) أول من أشار إلى الاهتمام بتاريخ العلوم، فلم تصدر العلوم والمعارف الامبريقية عن العدم، وانما تنبثق عن المجتمعات، وتمتد أصولها وجذورها فى باطن البناءات الاجتماعية. وهذا ما يشهد به تاريخ العلوم، فقد صدر العلم الفرنسى مثلاً عن حركة (التنوير) فمن الاجحاف إذن أن ندرس العلم ونعالج الظاهرة العلمية دون الرجوع إلى الظروف الاجتماعية التى أحاطت بها. ولم تقف اهتمامات سوسيولوجية العلم، عند حد علاقة العلم بالمجتمع وانما تمتد أيضاً إلى دراسة حياة العلماء باعتبارهم (الصفوة المختارة) من ذوى العقول المتفتحة. فهم العناصر الاجتماعية التى تحمل بين طياتها ثقافة العصر الذى يعيشون فيه حيث أكد (روبرت أو بنهيمر) فى كتابه «The Open Mind» على الدور الوظيفى للعقل المتفتح فى البحث العلمى والتقدم الاجتماعى على السواء.

تلك هى سوسيولوجية العلم التى اصطنعتها النزعة الاجتماعية باضفاء الطابع الاجتماعى والروح الثقافى والحضارى على العلم والمعرفة العلمية.





## الفصل الثاني

### العلاقة بين الدين والمجتمع



## الفصل الثاني

### العلاقة بين الدين والمجتمع

ان كلمة Religion (دين) فى اللغة ذات أصل لاتينى - ويقال - أنها ترد إلى مادة تفيد معنى الربط الشامل - ربط الناس ببعض الأعمال والتزامهم بها وفرضها عليهم، وكذا ربط الناس بعضهم ببعض، وربط البشر بالآلهة وهذا ما أوضحت لنا الشيخ الجليل مصطفى عبد الرزاق فى كتابه القيم (الدين والوحى والإسلام) (١).

وبعد أن وضح لنا مصطفى عبد الرزاق الأصل اللغوى لكلمة (دين) عاد

(١) ان الجمع بين الدين والمجتمع كان حجر الزاوية فى فكر مصطفى عبد الرزاق وفى شخصيته أيضاً.. وهو رجل دين وفيلسوف إسلامى وأستاذاً للفلسفة الإسلامية. ووقف إلى جانب الإمام الشيخ محمد عبده فى ثورته الإصلاحية. وكان مؤمناً بأن الدين مرتبط بالمجتمع، وأن المجتمع الذى يؤسس بنيانه على التقوى والأخلاق والحب خير من مجتمع يؤسس على العداوة والبغضاء. ولهذا نجده يشيد بتلك العاطفة النبيلة: عاطفة الحب فى نظرته إلى الأسرة والمجتمع على السواء. ومن أقواله فى مجال الأسرة: (ان الرجل الذى يأخذ أولاده بالمهابة ولا يبيع لهم الابانة عن عطفهم لا يريد إلا أن يريهم أته قاهر جبار وأنه ذو قوة... وما اجلال الرجل لأولاده من غير حب أو من غير مظاهر عطف إلا خوف أيضاً. هو خوف من اظهار الضعف واشفاق من أن يتخذوا من حبه لهم بابا للتحكم فيه والجور عليه والاقلال من تهيبه) وفى مجال المجتمع يقول:

(لقد أصبحت أظن أن الود المبنى على الثقة والتعاطف عزيز فى الناس أو غير موجود. كل يبتغى من حبه غرضاً ومنفعة... وهذا ما يعلمنى الواقع الذى أشهده بين الناس. ولكنى لا أستطيع أن أعتقد أن ما يحويه هذا الواقع هو كل ما يحتمله الاستعداد البشرى. ان لم يكن للحب الصادق متسع فى تلك الصدور الواسعة للحوادث الجارية فأننى مع ذلك أشهد أن الحب يكون صادقاً، ولا أبرح أؤمن بهذه العقيدة وان ضنت على التجارب بأمثلة للمودات الخالصة). ونجده كذلك يتحدث عن حب النهر الخالد - نهر النيل - لأنه يحمل معنى حب الوطن فيقول. (نريد أن نحب النيل كما يحب الفرنسى السين والانجليزى التايمز والألمانى الراين. نحب النيل لأنه مستودع تاريخنا كله يبلى رفات آبائنا ويغذى أبنائنا، فيه ماضينا وفيه مستقبلنا، نحب النيل لأننا أوفياء ونحن أبناء النيل).

ووضح لنا أيضاً أن الدين عند (دوركاييم) يشمل العقائد والعبادات ويضيف أن هذه العقائد ليست عقائد الفرد بل هي عقيدة الجماعة، وهي ما به تصبح الجماعة جماعة.

ومن هذا يتضح أن كلمة الدين في أصلها الاشتقاقي في اللغات الأوربية لا تنفصل عن معنى الطائفة أو الجماعة. الأمر الذي يشعرنا بأن الدين ينبغي أن يكون شأناً من شئون الجماعة، وأن تقوم جماعة ما بالعبادات التي يفرضها الدين أو أن تعتنق هذه الجماعة العقيدة التي أتى بها. ويصبح أفراد هذه الجماعة ملتزمين بتلك العبادات وهذه العقيدة.

ويتضح هذا الارتباط بين الدين والجماعة أو المجتمع أكثر وأكثر عندما نلتفت إلى استعمال كلمة الدين في اللغة العربية، فيقول مصطفى عبد الرزاق في هذا الصدد.

(لعل أسلم الآراء هو ما يدل عليه كلام الراغب الأصفهاني في الآيات القرآنية على معنى الجزاء أو الطاعة أو الملة). ثم يقرر في وضوح أن الدين بالمعنى الثالث وهو ارتباطه بالملة أي بالمجتمع أكثر أصالة ودلالة على معناه الحقيقي من ارتباطه بالمعنيين الأول والثاني، وهما الجزاء والطاعة. وذلك لأن الطاعة - كما يقول مصطفى عبد الرزاق - تستلزم أمراً مطاعاً وأمراً يطاع، فهي تستدعي أن يكون الدين ذا اله وشرعية، وكذلك الجزاء والحساب يستدعيان مجازياً محاسباً. بيد أن من أديان العرب في الجاهلية التي تسمى في لسانهم ديناً من غير شك ما ينكر الإله القادر وينكر الحساب والجزاء. والقرآن نفسه يسمي ما كان عليه العرب في الجاهلية ديناً، إذ يُطلب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم أن يقول للكافرين ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون، ٦). فالدين إذن مرتبط في أساسه بالمجتمع أو الملة.



لكن بالإضافة إلى ارتباط الدين بالمجتمع على هذا النحو الوثيق فإن ارتباط الدين بالوحي أمر هام لا يجب اغفاله . فالدين ينبغي أن يكون موحى به إذ ليست كل عقيدة تحقق ارتباط أفراد جماعة معينة بعضهم البعض الآخر تسمى ديناً . فالدين لا يكون إلا وحيًا من الله إلى أنبيائه الذين يختارهم من عباده ويرسلهم أئمة يهدون بأمر الله . وذلك مصداقاً لقوله تعالى على سبيل المثال:

﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾ .  
(الشورى، ١٣) .

فالدين في معناه العام ومن الناحية الاشتقاقية اللغوية يتميز أول ما يتميز - فيما يرى مصطفى عبد الرزاق - بارتباطه بالمجتمع . ولا بد - من ناحية أخرى - أن يكون هو الدين الموحى به ، أو هو الدين المنزل من عند الله . وبعبارة أخرى هذا يعنى أن الإيمان بالمجتمع والإيمان بالله وأحدهما الطريقان الموصلان إلى الدين الحق .

وان كان الشيخ مصطفى عبد الرزاق لم يشر إلى تلك البراهين العقلية التي قدمتها الفلسفة حول وجود الله . سواء بدأ فيها الفلاسفة من الأثر متجهين إلى المؤثر أى من الطبيعة ليستدلوا منها على وجود الصانع أو الخالق فإن الفلسفة ذاتها قد أتجهت خصوصاً في جزئها المسمى ( ما بعد الطبيعة ) إلى البحث في أكثر الموضوعات ألوهية فتبحث في الله وصفاته وأفعاله وكيف أنه علة جميع الأشياء والمبدأ الأول للوجود ، وهى فى ذلك تتجه إلى قمة الوجود وأشرفه ومن هنا فهى تتفق مع الدين من حيث أن الله أشرف وأعظم وجود .

كما أن بعض الأنساق الفلسفية الكبرى فى تاريخ الفلسفة وصلت إلى الحقيقة الدينية الكبرى وهى أن الله موجود وأنه المبدأ الأول أو العلة الأولى للعالم وللوجود. فالله (مثال الخير) عند أفلاطون و (المحرك الأول) عند أرسطو، و (الواحد) عند أفلوطين و (المطلق) عند هيغل... وهكذا كان الدين منبع حوار فلسفى طويل عبر التاريخ... وإذا كان ذلك هو وجه الاتفاق بين الفلسفة والدين. فإن مصطفى عبد الرزاق كان له وجهة نظر فى التفرقة بين الدين والفلسفة بوجه عام فقد أشار فى كتابه (التمهيد) إلى أن الفارق بين الفلسفة والدين هو أن غاية الفلسفة نظرية، أما الدين فغاياته عملية.

وإذا نظرنا بعمق إلى هذه التفرقة بين الفلسفة والدين فإننا نستطيع أن نقول أن التوحيد الذى يعرضه علينا القرآن الكريم عقيدة، وسلوك عملى أولاً وقبل كل شئ، ينعقد عليه خلق المرء حتى يصير طبعاً. أما الفلسفة فإنها عندما تثير من بين قضاياها الكثيرة قضية وجود الله والبرهنة عليها، فإنها لا تثيرها إلا كقضية نظرية معرفية أو (ابستمولوجية) فقط. واثارتها لها على هذا النحو موجهه إلى الالحاد والملحدين فقط، سواء كانوا دهريين أو طبيعيين. وما هكذا ينظر إليها الدين، إذ أن قضية وجود الله بالنسبة للدين قضية مفروغ منها، ولهذا يقرر الإسلام أن الإيمان بالله فطرة الله التى فطر الناس عليها منذ آدم. وتصبح مهمة الدين تثبيت هذا الإيمان عملياً عن طريق هداية الناس إلى عبادة الله الواحد، ونبذ الشرك بجميع ألوانه الظاهر منها والخفى، وتدريب الناس فى سلوكهم وفى جميع علاقاتهم الاجتماعية على تحطيم كافة أنواع الأوثان.

وبهذا المعنى تصبح مهمة الدين عملية وليست نظرية، أى أنها موجهة

بصفة رئيسية ضد الشرك والمشركين. وإذا كانت كذلك فإنها تكون مرتبطة  
بكيان المجتمع وبنائه على أسس سليمة الأمر الذي يؤكد علاقة الدين  
بالمجتمع.





## الفصل الثالث

### العلاقة بين الدين والقيم

أولاً : أهمية القيم في حياة الإنسان .

ثانياً : محاور القيم الأخلاقية .

ثالثاً : العلاقة بين الدين والقيم .



## الفصل الثالث

### العلاقة بين الدين والقيم

أولاً: أهمية القيم في حياة الإنسان :

يشهد العالم ثورات ثلاث لم يشهدها من قبل: ثورة في المعلومات، وثورة في الاتصالات، وثورة في نظم وعلاقات الإنتاج، والجديد في الثورات الثلاث عالميتها فلا يمكن اسناد أي منها لمجتمع بعينه أو لأمة دون أخرى، فهي نتاج تراكم خبرات البشر وعلمهم في مجالات متنوعة وفي مناطق مختلفة.

كما أنها تتميز بعالميتها في التأثير سواء المقصود أو غير المقصود، فلا يمكن لأمة أو لدولة ما أن تكتفى منها بفدر وتحجم عن إرادة وقصد عن تناول بعض من تأثيرها دون البعض الآخر، الأمر الذي وضع الكثير من الأفكار والمعتقدات في الكثير من المجتمعات في حالة دفاع عن النفس أمام زحف مفرط الغزارة من المعتقدات والمعلومات التي هبت فجأة على الكثير من المجتمعات وباغتت الكثير منها، وهو يغط في سبات اليقين المطلق أو الأفكار المسبقة أو الأيديولوجيات الجامدة<sup>(١)</sup>.

وقد أحدث ذلك نوعاً من (الوهن الثقافي) والفكري أصاب الكثير من المجتمعات والأفراد، كما أحدث موجه من التشكك والاضطراب في الكثير من العلاقات الاجتماعية. نتج عنها مشكلات تفكك الأسرة وزيادة معدلات الجريمة والانحراف بأشكالها المختلفة في المجتمعات، كما أثر على مدى

---

(١) فضل الله محمد إسماعيل: نماذج من المشكلات الفلسفية والاجتماعية والسياسية والقانونية، بستان المعرفة، دمنهور، ٢٠٠٣، ص ١٧٩.

احساس الفرد بالانتماء والولاء لقيم معينة وزاد الأمر سوءاً في الكثير من المجتمعات، حيث بدأ هذا كله ينعكس على حيوية المجتمع ويهدد بقاءه واستقراره وتوازنه.

معنى ذلك أن العالم لم يواجه أزمة إنسانية تظهر بوضوح في كون الإنسان أصبح أكثر قدرة لكنه أقل سعادة وأكثر تقدماً وأقل أملاً، أكثر حرية لكنه أقل أخلاقاً. إذن فالأزمة تكمن في خلل النسق القيمي الذي لم يستطع مواكبة ما حققته (الموجة الثالثة) من ثورات ثلاثة.

والمنطقة العربية تعيش نفس الأزمة، وتعاني مجتمعاتها الكثير منها وان اختلفت المظاهر في الكم والنوع عن تلك التي تعيشها مجتمعات أخرى غيرنا، فالنقلات المتغيرات العربية وخاصة فيما بعد (حقبة النفط) كانت شاملة سواء في الدول التي أنتجته ونهلت مباشرة من عائداته المالية وما يترتب عليها، أو الدول التي قدمت بهجرات أبنائها الكثير من الخبرات مقابل تدفق بعض من الخيرات إليها سواء كانت مالية أو ما ترتب عليها أيضاً.

فلقد مهدت الثروة التي توفرت لدى الجميع لجملة تغيرات كبرى عاشها الجميع، كانت الفوائد مشتركة، لكن الاختلاف هو في مقدار المكسب والخسارة لدى كل منا ونوع كل منها، لقد كسبنا تقنيات تم شراؤها، وخسرنا معتقدات تم تبديلها وتغييرها مرة، بوعي ومرات عديدة دون وعي، وكانت النتائج في غير صالح أي منا.

ان القيم تعد ضرورة هامة لاستمرار وفاء المجتمع بوصفه كياناً ثقافياً اجتماعياً يحمل هوية، وطابع مميزاً للبشر الذين يعيشون فيه وينتمون لهذا الكيان. وهنا تبرز أهمية القيم في مجالى: الأمن القومى National Security، والتنشئة الاجتماعية Socialization.



## ثانياً: محاور القيم الأخلاقية:

القيم الأخلاقية على اختلافها انما تلتقى عند أربعة محاور هي<sup>(١)</sup>:

- القيم الأخلاقية قيم إنسانية.
  - القيم الأخلاقية عمل وفعل.
  - القيم الأخلاقية والحرية.
  - القيم الأخلاقية تجمع بين الموضوعية والذاتية.
- وسوف نلقى الضوء على كل محور من هذه المحاور الأربعة للقيم الأخلاقية.

### ١- القيم الأخلاقية قيم إنسانية:

ان أول صورة من صور القيم انما هو الوعي بضرورتها وأهميتها وتأتى أهمية القيم فى أنها تشهد بطموح الإنسان ونزوعه إلى التماسى وتطلعه إلى مزاوله حياة إنسانية كريمة ورغبته فى الارتفاع <sup>إليه</sup> فوق مستوى البهيمية المجردة.

والعلم وحده لا يكفى لحل مشكلة الإنسان، لذا تأتى أهمية القيمة الخلقية فى حياتنا. والأخلاق هى القوة الروحية الكبرى التى استطاعت أن تعلو بالإنسانية إلى مستوى أرقى بكثير من المستوى الطبيعى التلقائى.

### ٢- القيم الأخلاقية عمل وفعل:

ان القيم الأخلاقية هى قيمة فعل وعمل. انها قيمة فعل الخير. لكن ما

---

(١) سامية عبد الرحمن: القيم الأخلاقية، دراسة نقدية فى الفكر الإسلامى والفكر المعاصر. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٩٢، ص ١٣١ - ١٣٤.

معنى الخير؟ هذا ما اختلف الباحثون والفلاسفة والمفكرون منذ القدم حول تحديد معناه، فمنهم من أراد أن يعتبر الخير سعادة، والسعادة قد تكون لذة (حسية أو عقلية) ومنهم من أراد اعتبار الخير فضيلة (شجاعة أو عدل أو حب أو قوة.. إلخ) ومنهم من اعتبر الخير منفعة أو إثارة إلى آخر هذه المعايير المختلفة التي تجتمع في النهاية بوصفها أفعال إنسانية قيمة توحد - في المجال الأخلاقي - بين قطبي الخير والشر.

### ٣- القيم الأخلاقية والحرية،

العمل الأخلاقي بوصفه عمل اختيار وشعور واع إنما يختلف عن الجبرية ويأتلف مع الحرية. فالعمل لا يكون فعلاً أخلاقياً إلا إذا واكبته حرية اختيار أمر على آخر أو ترجيح قيمة على سواها.

وإذا كان كثير من فلاسفة الفكر المعاصر قد فطنوا إلى ضرورة معاودة البحث في الفضيلة أو القيمة الخلقية، فذلك لأنهم أدركوا أن القيمة الخلقية إنما هي قيمة الحرية من حيث هي إرادة فلا قيام للأخلاق بدون الإرادة التي تحاول دائماً أن تحقق ما تريد.

وإذا كان العلم هو عالم الضرورة والحتمية فإن الأخلاق هي عالم الحرية والمسئولية، وفلسفة القيم تدعو إلى حرية الإنسان وإلى الحد الذي يجعله خالقاً للقيم. فالحرية هي التي تعطى للإنسان قيمة وهي الأصل في وجود القيم الأخلاقية وهي الدليل على قدرة الإنسان ومكانته في هذا الوجود.

### ٤- القيم الأخلاقية تجمع بين الموضوعية والذاتية،

الأصل في البحث في القيمة الأخلاقية يرجع إلى البحث عن مصدر يوفق بين الموضوعية والذاتية. الموضوعية هي عبارة عن مجموعة القواعد الأخلاقية التي تحدد أمام الفرد المثل العليا التي تلزمه باتباعها.

أما الذاتية فهي عبارة عن شعور الفرد بأنه هو نفسه مصدر كل أخلاق وبأن الأخلاق تنبع من ذاته هو، والقيمة الخلقية هي التي تجمع بين تلك الموضوعية وهذه الذاتية.

### ثالثاً: العلاقة بين الدين والقيم :

لا شك أن هناك اتصالاً ملحوظاً وقوياً بين الدين<sup>(١)</sup> والقيم فالدين له تأثيره في نسق القيم، سواء على مستوى ادراك القيمة أو الفعل الناتج. هذا التأثير، فعال وقوى لدرجة أنه يبرر الرأي القائل بأن الدين هو مصدر القيم. أو على الأقل نستطيع القول بأنه يمكن أن يكون هناك نسق قيمى مؤسس على الدين. ولقد عبر عن وجهة النظر هذه كل من K. Davis و W. Moore بقولهما: (لعل سبب ضرورة الدين واضحاً في حقيقة أن المجتمع الإنسانى تتحقق وحدته أساساً من خلال اقتناء أعضاؤه لبعض القيم المطلقة والغايات العامة. وبالرغم من أن هذه القيم المطلقة والغايات ذاتية، إلا أنها تؤثر في السلوك وتكاملها يساعد المجتمع على الاستمرار كنسق، لكن طريق الاعتقاد والشعائر تتصل الغايات العامة والقيم بعالم تخيلى يرمز إليه بالموضوعات المقدسة الثابتة، وهذا العالم بدوره يتصل بطريقة معقولة بالحقائق والتجارب الخاصة بحياة الفرد... ومن خلال (الدين) يمكنه ممارسة نوعاً قوياً من الضبط على السلوك الإنسانى والذي يوجه في نفس الاتجاهات المدعومة

---

(١) محمد أحمد بيومى: علم اجتماع القيم، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، بدون تاريخ، ص ١٨٢.

- ويشير استاذنا الدكتور محمد أحمد بيومى إلى أنه من الأهمية بمكان أن نحدد استخدامنا للدين، فعندما نشير إلى الدين فإننا مثل R. N. Bellah نعنى، أفكار، ومثل وأفعال الإنسان تجاه (اهتمامه المطلق Ultimate concern). ولعل من أهم وظائف هذا الاهتمام المطلق هو تقديم مجموعة من القيم المعقولة والمعايير والاعتقادات التي على أساسها يؤسس نسق القيمة في المجتمع.

للبناء النظامى، ويمثل للغايات والقيم المطلقة... وليس هناك مجتمعاً أصبح علمانياً كلية، حتى يمكنه أن يصفى تماماً الاعتقاد فى غايات متسامية وفى كائنات فوق عضوية، وحتى فى المجتمع العلمانى لابد من وجود نسق ما يعمل على تكامل القيم المطلقة..<sup>(١)</sup>.

ولقد أشار (شارلس كولى) C. H. Cooley بحق إلى أن (الدين يعيش فقط بالاتصال والتأثير). وقد أكد كولى أن الأديان الكبرى ما كانت لتمثل شيئاً إن لم تكن (أنساقاً) وهو يعنى بذلك أن الأديان كأنساق دينية توجد فى البناء الاجتماعى وتتكيف مع الوضع المتغير للمجتمع، فعن طريق هذه الأنساق تلبي حاجات الطبيعة الإنسانية<sup>(٢)</sup> وهذه خاصة تنطبق على المجتمعات الشرقية حيث تحتل الأنظمة الدينية مكاناً متميزاً من النظم الاجتماعية الأخرى. ففى هذه المجتمعات نجد الدين يقرر شرعية النظم الاجتماعية وذلك عن طريق اعطائها مكانة مقدسة. أكثر من هذا فإن الهدف الرئيسى للدين فى هذه المجتمعات هو أحداث تغيرات جوهرية فى أسلوب حياة الناس وذلك بواسطة الحركات الدينية أو حتى السياسية.

وإذا أخذنا الدين الإسلامى كمثال توضيحى للعلاقة بين الدين والقيم من ناحية والعلاقة بين الدين والتغير من ناحية أخرى، فانه يمكننا القول بأن القيم الدينية فى النظام الإسلامى تمارس تأثيراً عظيماً على أنساق القيم الأخرى، فالقيم السياسية يجب أن تؤسس على القيم الدينية والنظم التعليمية يجب أن تعكس القيم الدينية الإسلامية والفنون والآداب ليسوا إلا انعكاسات

---

(1) Davis, Kand Moore, W. E, Some Principalles Stratiation, A. S. R., vol, 10 (April, 1945), pp. 224 - 226.

(2) Cooley, C. H., Social Organization (New York: Schockon Books, 1962), p. 375.



للقيم الدينية، والحياة الأسرية محكومة بالشريعة والأخلاق لها أساساً مستمداً من الأخلاق الإسلامية الخاصة بالشخص والمجتمع. كذلك يتطلب الإسلام أن يكون المسلمون متفوقون في نشاطهم الاقتصادي. ولهذا نقول أن الإسلام يقدم المقاييس للقيم التي يمكن من خلالها اختبار المعايير النظامية وبناء على ذلك فإن كل أنشطة الإنسان سواء على المستوى الشخصي أو الاجتماعي من المتوقع أن تعكس القيم الإسلامية.

وفي الإسلام هناك نموذجان من التغيير المعترف به :

الأول: حركة تقدمية نحو تطبيق الطريقة الإسلامية في الحياة. وهذه الحركة تمثل تقدماً نحو الطبيعة الإنسانية.

الثاني: حركة نكوصية نحو الجشع الإنساني والمصالح دون التزام بالقيم الأخلاقية الإسلامية.

أكثر من ذلك فإن القانون الإسلامي بالرغم من أنه مؤسس على القرآن الكريم وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم إلا أنه مازال يسمح للمجتمع بأن كيف نفسه أمام الظروف الجديدة حتى لو تطلب ذلك تعليق حكم أو قانون كان معترف به فيما سبق، هذا بالإضافة إلى أن الاجتهاد يعد منهجاً مقبولاً ومعترفاً به لتطور المجتمع الإسلامي لمقابلة التغير الاجتماعي.

وأخيراً يمكننا القول أن الدين لم يقدم عبر العصور، الشعائر التي تساعد على إيجاد الراحة النفسية للأفراد والوسائل التي تقوى الاعتقاد فقط، بل ساعد أيضاً على تقديم تفسيرات فكرية عامة أسهمت في تكوين الحس الأخلاقي بتجربة الحياة الكلية. وتشتمل هذه التفسيرات على محتوى

الفلسفات الدينية والكونية . فقد طورت كل الأديان الكبرى مثل اليهودية والمسيحية والإسلام والبوذية والهندوسية .. إلخ - طورت - تفسيراتها المميزة عن طبيعة الله أو الآلهة، والإنسان وهدفه على الأرض . ومشكلة الشر ومصير الإنسان - ولعل تقديم مثل هذه التفسيرات يعد من أهم الوظائف التي قام بها الدين خلال تاريخ الإنسان . وقد شغلت هذه المسائل الخاصة بوجود الإنسان ومصيره معظم المفكرين والفلاسفة خلال كل العصور .

**الفصل الرابع**  
**العلاقة بين الدين والفلسفة**  
**من منظور حضاري**





## الفصل الرابع

### العلاقة بين الدين والفلسفة من منظور حضاري

قامت الفلسفة اليونانية كلها أو معظمها على أسس ومدارس فلسفية ذات طابع عقلي صرف<sup>(١)</sup>.

وهذا الطابع العقلي النظري هو الذى صبغ الفلسفة بل الحضارة اليونانية بصفاتها المميزة حتى عندما اتجهت إلى البحث فى الأخلاق. فقد اتسم بحثها هذا بسمه عقلية واضحة تجلت بصفة خاصة عند رجال مدرسة التصورات عند سقراط الذى وحد بين الفضيلة والعلم أو المعرفة. وعند أفلاطون الذى ربط بين البحث فى القيم وبين استحضر المثل العقلية وتذكرها. وعند أرسطو الذى جعل من لذة البحث العقلي هدفاً للسلوك. وربط بين الوسط العدل فى الفضيلة وتحكم العقل فى الإرادة.

وهذا الاتجاه العقلي كان يعنى عند اليونان اعتماد الإنسان على بشريته الخالصة، وعلى قواه الذاتية المحضة التى لا تجعله فى موقف يطلب معه العون من مدد ألهى أو دينى. فهذا الاستقلال عن الدين أو عن (الالهى) هو أهم ما كان يميز الحضارة اليونانية التى نظرت بوجه عام إلى المصادر

---

(١) بالإضافة إلى تلك الصورة العلمية الفعلية التى سيطرت على الفكر اليونانى نجد أن هناك صورة أخرى صوفية وفدت على اليونان من الشرق وفاحت منها رائحة الزهد والتصوف هى (الأورفية) التى أسسها (أورفيوس) وهى من الديانات السرية فى ذلك الوقت. - أنظر: حريى عباس: ملامح الفكر الفلسفى عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ص ١٧.

- حسام الدين الألوسى: بواكير الفلسفة قبل طاليس، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦، ص ٢٠٤.

- أنظر: يحيى هويدى: نحو الواقع - مقالات فلسفية -، مرجع سابق، ص ١٠٩ وما بعدها.

الالهية الدينية للبحث في الوجود على أنها مصادر خارجية، ينبغي الابتعاد عنها في دائرة البحث الانساني عن الحقيقة. وقد تجلى هذا العداء بين الالهى والبشر عند اليونان بما لا يدع مجالاً للشك في تصورهم للقدر الذى كان يمثل لديهم قوة غاشمة، تأكيد لهم، وتنزل بهم ضرباتها القاصمة وهى مختفية وراء مجموعة آلهة جبال الاوليمب ولا سيطرة لهم عليها.

وهكذا اختلفت الحضارة اليونانية في نظرتها إلى الكون عن جميع حضارات الشرق القديم ومنها الحضارة المصرية القديمة، التى نجد عند كلها مزجاً وثيقاً قائماً على الصداقة والتعايش السلمى بين ما هو بشرى وما هو الهى.

والقصة التى يرويها لنا فى هذا الصدد أحد معاصري أرسطو وهو (أرسطوكسين التارنتى) لها دلالتها.

وموضوع القصة هو سقراط الذى يصادف أحد الهنود فى أحد شوارع أثينا. فيبادره الهنذى بالسؤال عن نوع الفلسفة التى يمارسها سقراط. فيجيبه هذا الأخير بأن فلسفته تتخذ موضوعها من حياة البشر، باعتبار أنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض. فيستغرق الهنذى فى الضحك مستنكراً وهو يقول (وهل باستطاعتنا أن نبحث فيما هو بشرى من غير الاستعانة بما هو الهى...؟؟)

هذه القصة تفصل بين عقليتين: عقلية الحضارة والفلسفة اليونانية - ووريثتها الحضارة الغربية، وعقلية الحضارة الشرقية القديمة.

وقول (بروتاجوراس)<sup>(١)</sup>. الشهير (الإنسان مقياس كل شيء) إلى جانب معنى نسبية المعرفة الذي يشير إليه فإنه يحمل في طياته هذا المعنى الآخر: معنى إيمانه بالإنسان في بشريته الخالصة. وقد بلغ هذا الإيمان بالإنسان عند اليونان حداً بعيداً تصوروا معه أن آلهتهم نفسها ليست في أصلها إلا بشراً حقيقيين كانوا قد قاموا بأعمال عظيمة، فنسج كل من الخيال الشعبي وعبقرية (هوميروس) و (هزيود) قصصاً حولهم تمجيداً لهم، مما أدى إلى رفعهم إلى مصاف الآلهة أو انصاف الآلهة أكثر من هذا فإن آلهة جبال الاوليمب قد تصوروا الاغريق في صورة البشر يأكلو ويشربون، ويحبون ويكرهون، ويتزوجون وينجبون، ويستبد بهم القلق ويقلوبهم الغيرة العمياء، ويلجأون في علاقاتهم إلى النفاق والمداينة والكذب، كما يفعل البشر سواء بسواء.. وهكذا أصبحت الآلهة عند (هومبروس) شخصواً إنسانية لا تختلف عن البشر إلا بأن سائلاً يجري في دمائها يضمن لها الخلود، وما عدا ذلك فهي مثل الناس تتنازع وتحب وتكره وتكيد لبعضها بل تصل بها شهواتها إلى اتخاذ من شاءت من الرجال والنساء الانسيين عشاقاً وخليلات<sup>(٢)</sup>.

(١) يعتبر (بروتاجوراس) من أشهر الفلاسفة السوفسطائيين الذين ظهرت في المرحلة الأولى من مراحل تطور الفلسفة اليونانية. وقد برع السوفسطائيين في ميادين عدة: في النقد الأدبي والجدل والخطابة والفلسفة والأخلاق والسياسية، وقد كان السوفسطائي يزتدي زياً خاصاً هو العبادة الارجوانية ويلقى الخطب في المناسبات والأعياد نظير أجور باهظة على هذا التعليم.. ويتفق السوفسطائيين في خاضة واحدة هي أنهم معلمون متجولون يتناولون الأجر على التعليم، مما أثار عليهم كره الشعب والمفكرين لاسيما سقراط ومن بعده أفلاطون الذي كان يصف السوفسطائي بأنه يتصف بالشجع المادى أكثر من اتصافه بحبه للعلم وذلك لأنه يبيع العلم في مقابل المادة والعلم السوفسطائي علم زائف ومضلل ومفسد للعقول، فالعلم في نظر سقراط وأفلاطون أسمى من أن يتقاضى عليه المعلم أجراً.

(٢) أحمد فؤاد الالهوانى: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتاب العربى، القاهرة الطبعة الأولى، ١٩٥٤، ص ٢٦.

واعجاب الاغريق بنظام المدينة وتأسيس دولتهم عليه (دولة المدينة) - بالرغم من أنه لم يكن ابتكاراً هيلينياً بحثاً لوجوده قبل ذلك. في بلاد سومر وأيضاً في أرض كنعان كان يعكس هو الآخر إيمان الاغريق بالإنسان وتأليهم له . وذلك لأن أهم ما كان يميز دولة المدينة أنها كانت تمثل جماعة حرة مستقلة، قائمة بذاتها، معتمدة على نفسها. وقول أرسطو بأن الإنسان حيوان سياسى ينبغى أن يفهم فى هذا الاطار، أى فى اطار أنه قادر على أن يدير أموره بيده ويقف على أرجله وحده . وعندما نقرأ فى (فيدون) قول سقراط (رجال المدينة هم الذين يعلموننى، أما الريف والأشجار فلا تعلمنى شيئاً) فعلىنا أن نفهم هذا القول فى اطار إيمان سقراط وأفلاطون وجميع الاغريق بالإنسان ويقواه الذاتية البشرية فى مقابل القوى الالهية<sup>(١)</sup> .

فإنسان المدينة محصور فى نطاق محدود، وبهذا الاعتبار فانه يمسك الخيوط كلها بيده وبخاصة إذا كانت المدينة هى تلك المدينة الصغيرة التى عرفتها بلاد الاغريق القديمة، والتى تختلف عن تلك المدن العملاقة التى تميز عصورنا الحديثة وأصبحت تبتلع كل شىء فى جوفها حتى الإنسان .

لكن هذا الاستقلال البشرى ألا يحد منه ويقلص من مجال تأثيره وجود تلك الآلهة المتعددة فى الجانب الآخر؟ - كلا. وذلك لأمر كثيرة . منها أن آلهة اليونان لم يبدعها خيالهم لتكون خالقة للعالم مثلاً، إذ أن العالم كان مخلوقاً قبلها ومنها أنهم لم يفكروا فيها ليعبدوها، بل بالأحرى ليعبدوا أنفسهم فيها أو ليخلدوا بها أنفسهم، وليساعدهم إيمانهم بوجودها على أن تكون سنداً لهم فى جميع شئونهم المعيشية، ونماذج يسرون على ضوئها . وسواء تصوروا على قمة جبال الاوليمب أو فى جوف الأرض كما هو الحال

---

(١) يحيى هريدى: نحو الواقع - مقالات فلسفية -، مرجع سابق، ص ١١٠ .



بالنسبة إلى (هاديس) إله العالم السفلى، فإنها كانت تمثل رمزاً لممارساتهم كلها في الحرب والسفر والزواج والمصارعة والصيد والرزق والخط... إلخ، ليجسدوا بها فائدة ترجى، أو خوفاً ينبغى اتقاؤه، أو فضيلة رأوها في أنفسهم فأعجبوا بها وأرادوا تخليدها. ولهذا فإن الفارق الوحيد بين البشرى والالهى عند اليونان، أن العالم هو عالم الفناء، والثانى هو عالم الخلود، لكن الالهى ليس فى حقيقته إلا تجسيدا للبشرى وامتداد له وتأكيده لسلطانه. وبهذا الاعتبار فلا يمكن أن - يودى - مهما كان عدد آلهته - إلى انكماش دائرة البشرى أو إلى تقلص نفوذه، بل لابد أن يودى - على العكس من ذلك تماماً إلى تحقيق الرغبات التوسعية للبشرى فى مملكة الالهى وإلى الاستيطان فى عقر داره، أن جاز لنا أن نستعمل هذه التعبيرات.

وبالنسبة إلى مشكلة (الواحد والمتعدد) فى داخل عمق هذا العالم الالهى نفسه أو بعبارة أخرى بالنسبة إلى عقيدة التوحيد فى داخل هذا العالم، أليس هناك أمل فى خضوع تلك الآلهة المتعددة، لاله واحد، وإرجاع كثرتها إلى ضرب من الوحدة؟.

إنها تدين بالطاعة والولاء لكبيرهم (زيوس) ولكن زعامته (زيوس) لم تكن سهلة (١). بل كانت هذه الزعامه نتيجة معارك طاحنة وكثيرة خاضها (زيوس) مع الجبابرة (التيتان) ومع العمالقة (الجيجان)، إلخ. وحتى عندما استوى (زيوس) على عرش الآلهة لم يكن عرشه دائماً وطيد الأركان أو مستقراً نتيجة الحرب الدائرة بينه وبين بقية الآلهة والبشر على حد سواء.

---

(١) زيوس هو أحد كبار الآلهة فى الأساطير اليونانية - انظر حسام الدين الالوسى، مرجع سابق، ص ٢٤٢.

- أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص ٢٨.

المهم أننا لسنا هنا على الإطلاق أمام وحدة أو ما يشبه الوحدة. ولسنا كذلك أمام ضرب من الشرك، لأن الشرك لا يكون إلا بعد توحيد استقر أمره في النفوس أو كاد وكفر أصحابه به أو لم يستطيعوا أن يحافظوا عليه جرياً وراذ مصالحهم فانقلبوا بعد توحيدهم مشركين. اننا هنا أمام صورة أسطورية لمملكة الالهى أو لملكوته أراد اليونان من ورائها أن يصوروا لنا ليس فقط مزاحمة البشرى له بل عدم استقراره هو على عرشه. وكل هذا لابد أن يفهم في اطار أعاجيبهم - أى اعجاب اليونانيين - المفرط بالإنسان، أى في اطار رغبتهم في تخليده وذلك لأن (الميثولوجيا) اليونانية لا تفهم الأعلى أساس ربوبية الإنسان ان صح هذه التعبير.

وبصرف النظر عن المبالغة التى صاحبت تلك الصورة، فإن أهم ما يجب علينا أن نلتفت إليه فى حديثنا عن الحضارة والفلسفة اليونانية من الزاوية التى تهمنا هنا عندما نتحدث عن العلاقة بين الدين والفلسفة. هو ذلك الاستقلال الذى أراد أن يؤكد اليونان القدماء للإنسان أو لمملكة الكائن البشرى. ولما كانوا يعتقدون بوجود عدا بين ما هو بشرى وما هو الهى فانهم تصوروا أنهم لن يستطيعوا أن يؤكدوا هذا الاستقلال للإنسان إلا إذا وضع فى اطار تلك الصورة الأسطورية الفجة التى أشرنا سابقاً إلى بعض جوانبها.

والآن هل أرادت الأديان السماوية المنزلة أن تؤكد شيئاً آخر؟ هل أرادت الأديان السماوية وهى اليهودية والمسيحية والإسلام أن تتنازع فى ذلك الاستقلال للإنسان؟

الحق أن هذه الأديان السماوية جاءت كلها لتؤكد حرية الإنسان وكرامته وعزته وقاومت الظلم والعدوان عليه وأعلنت حقوقه كلها. وبعبارة أخرى فإن

الأديان السماوية نادت باستقلال الإنسان . لكن استقلاله بالنسبة إلى ماذا؟ أو استقلاله عن ماذا؟ استقلاله بالنسبة إلى الضغوط التي تزهد أنفاسه وتشعره بالقهر والتسلط والإذلال والمهانة سواء كانت ضغوطاً خارجية آتية من عدوان خارجي أو ضغوطاً اجتماعية داخلية تحد من حريته، وتفقده التحكم في مبادراته وتحيطه بالاغلال والقيود. إذ أننا في مثل هذا الجو الخانق لن يكون بوسعنا أن نتحدث عن استقلال الشخصية الإنسانية. وفي هذا الصدد يقول استاذنا الدكتور يحيى هويدي<sup>(١)</sup> أن المعنى الواقعي المباشر لاستقلال الإنسان ولاستقلال الكائن البشري وشخصيته هو الجدير حقاً باهتمام الجميع. وهو المعنى الذي قدمته الأديان السماوية المنزلة إلى الإنسانية جمعاء في إطار نظرية أو عقيدة التوحيد.

ولتوضيح الصورة علينا أن نشير على سبيل المثال إلى صراع الإسلام مع الشرك فقد نعت الإسلام الجاهليين بالشرك، أو بأنهم مشركون. وذلك لأنه رآهم أثناء معركتهم في الحياة للحصول على لقمة العيش ولقضاء حاجاتهم وتيسير أمورهم ومصالحهم الدنيوية يتوجهون إلى أرباب من دون الله، إلى عبادة أصنام يقف على خدمتها عباد آخرون أصبحوا يمثلون في حياتهم مراكز قوى، ورآهم يعظمون أمر هؤلاء وأولئك حتى أصبحوا يتقربون إليهم ويذبحون عند أقدامهم أو عند أصنامهم القرابين. وبعبارة أخرى فإن الإسلام وجد الجاهليين قد اتجهوا شيئاً فشيئاً إلى عبادة هؤلاء القوم، وتحقق

---

(١) يحيى هويدي: أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة، له مؤلفات عديدة منها ما أشرنا إليه سابقاً (نحو الواقع - مقالات فلسفية) وتلك المؤلفات والمقالات هي ثمرة لتجارب فلسفية عميقة امتدت في حياة مبدعها أكثر من ثلاثين عاماً وحملت طابعه الفكري المستقل وموقفه النقدي المتميز: سعياً إلى مراجعة المذاهب والاتجاهات الفلسفية في مساراتها المختلفة وحرصاً على تأسيس وعى فلسفي يستمد أصوله الحميمة من نبع الواقع الفيض الذي يحياه الإنسان متحملاً أمانة الوجود مدافعاً عن كرامته.



من أن الجاهليين بدورهم قد قبلوا الخضوع والمذلة والتبعية لهم أى أنه تحقق من أن الجاهليين قد تنازلوا باختيارهم عن استقلالهم أو عن جزء كبير من هذا الاستقلال لتلك الأصنام أو لأصحابها.

ما السبيل إلى علاج الموقف؟ ما السبيل إلى المحافظة على استقلال الإنسان؟. لقد وجد الإسلام أن هؤلاء الجاهليين الذين أوشكوا على الرضوخ للتبعية وأصبحوا قاب قوسين أو أدنى من فقدان استقلالهم أو فقدوه يزعمون أنهم يؤمنون بالله، أو يقولون بأفواههم ذلك «ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله. قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون». (الزمر/ ٣٨). «ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعض موتها ليقولن الله...». إلخ. (العنكبوت/ ٦٢).

أحد أمرين إذن (على حد قول استاذنا الدكتور يحيى هويدى فى مقاله العلاقة بين الدين والفلسفة).

- أما أن يكون ضياع استقلالهم راجعاً إلى هذا الاعتراف من جانبهم بوجود الله، أى إلى قولهم بوجود الالهى إلى جانب وجود البشرى واما أن يكون راجعاً إلى أنهم لم يأخذوا قولهم هذا فى حياتهم مأخذ الجد ولم يتعدوا النظرية إلى التطبيق؟.

والاحتمال الأول قريب من الحل الذى ذهب إليه اليونان فى محاولتهم لتأكيد استقلال البشرى، إذا أننا رأينا كيف أن تأكيدهم لهذا الاستقلال كان من خلال أنهم خشوا مزاحمة الالهى لهم فاتجهوا إلى تقليص نفوذه، أو إلى حصره فى نطاق ضيق جداً شبيه بنطاق القول النظرى بالأفواه على نحو ما فعل الجاهليون وقد رفض الإسلام هذا الحل. وذلك لأن انكار وجود الله أو



المناداة بتقليص (الالهى) لا يمنح الإنسان الشعور بالحرية على الإطلاق كما يقرر ذلك (كولن ويلسون) أحد الذين اجتازوا فترة الحاد في حياتهم. لم يبق أمامنا إذن إلا الاحتمال الثانى وهو أن هؤلاء الجاهليين فقدوا استقلالهم لأنهم لم يطبقوا التوحيد فى حياتهم، وانهم اتخذوا من عبادة أمثالهم وأصنامهم أرباباً من دون الله، وجعلوهم أنداداً له سبحانه وتقربوا لهم بالقرايين، وخضعوا لهم فوقعوا بهذا فى الشرك.

هذا إذن هو الحل الذى قدمه الإسلام لقضية استقلال الشخصية الإنسانية. ويتلخص فى أن هذا الاستقلال لا يتحقق إلا عن طريق قبول الإنسان الخضوع والتسليم لاله واحد فقط، لأن هذا الخضوع لذلك الاله الواحد هو الضمان الوحيد لعدم خضوع الإنسان لأية قوة أخرى من تلك القوى التى تضافرت فى الماضى وتتضافر الآن كذلك على قهره واستعباده بأشكال متفاوتة. حتى ولو كان خضوعه لإنسان آخر.

فالهدف إذن واحد فى التجاتين أو فى الحضارتين فى الحضارة اليونانية القديمة وفى حضارات التوحيد. ولكن الوسيلة فقط هى التى اختلفت، وإذا كانت الوسيلة التى قدمتها الحضارة اليونانية قد جاءت ملائمة لسكان (دولة المدينة) الذين يضيق أفقهم، ويستبد بهم الغرور أحياناً حتى يظنوا فى أنفسهم أنهم أصبحوا أنداداً للالهى وقادرين على مزاحمته فقد كان من الطبيعى تبعاً لذلك أن تتجه حضارات التوحيد إلى أسلوب أو منهج آخر لترويض الإنسان وتدريبه على الخضوع لقوة عليا واحدة قاهرة، يتعلم عن طريق الخضوع لها وحدها أن لا يقبل التبعية لأية قوة أخرى. ولم تجد حضارات التوحيد بيئة أكثر ملائمة لترويض الإنسان ولتدريبه على هذا المنهج - منهج التوحيد - أكثر من بيئة الصحراء وبيئة الريف ولهذا كانت حضارات التوحيد هى

حضارات الصحراء والقرية معاً، فهم سكان البادية والريف، والوبر والمدر. ومن أجل هذا نشأت الرسائل السماوية كلها فى تلك البيئة وفى القرية بالذات. وإلى هذا يشير القرآن الكريم فى مثل قوله تعالى: «وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم من أهل القرى»، ومثل: «وما أرسلنا فى قرية من نبي إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء...». ثم أليست مكة - الوادى غير ذى الزرع - هى أم القرى؟؟ لا باعتبار أنها كبرى القرى من حولها فقط - ان كان حولها قرى على الإطلاق - بل لأنها أم القرى التى أنزلت على أرضها الرسائل وبعث فيها النبيون من قبل، فهى إذن أم القرى بالنظر إلى تاريخ الرسائل.

ففى هذه البيئة: بيئة الصحراء وبيئة القرية يتسع الأفق ويرهف الحس وتهمس الطبيعة فى أذن الإنسان أن هناك الهاً واحداً لهذا الكون، يستطيع أن يولد القوة من الضعف، والوجود من العدم، والشدة من الضعف... ويبعث الحياة فى الموتى. وهذه كلها مظاهر للخلق المتجدد المستمر التى تضاف إلى الخلق الأول والله سبحانه وتعالى هو الخالق لها جميعاً. وهذا هو معنى دعوة الله تعالى للسير فى الأرض: «قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق». أى كيف يبدأ الخلق دائماً ضعيفاً متهاوياً، ويظل يشتد ويقوى حتى يستوى على سوقه بفعل تدخل الخالق وعنايته الدائمة للكون وحرصه تعالى على أن يتحقق الانسان من قدرته سبحانه على (البعث) فيما حوله. وهذه البيئة: بيئة الصحراء وبيئة القرية هى وحدها التى تساعد على نمو هذا الشعور عند الإنسان، وتساعد على تركيته، أما بيئة المدينة فلا تعين على شىء من هذا كله. فى تلك البيئة الأولى يتحقق الإنسان من هذا الشعور فى كل ما حوله من أرض ونبات وشجر وزرع ونخيل، وشمس وقمر ونجوم

وجبال... إلخ، ويخرج من تأمله لهذا كله بدرس ثمين هو أن كل ما فى السموات وما فى الأرض، وأن كل من فيها يسجد لاله واحد حى قادر. ثم ينتقل من هذا الدرس الثمين إلى الدرس الآخر، إلى الهدف الأسمى والأساسى، إلا وهو نبذ الأنداد والأرباب كلها، فتستقل شخصيته استقلالاً ثابتاً وطيداً لا تعود معه إلى العبودية أو الشرك أبداً. وتتطهر عن هذا الطريق نفسه أيضاً، فيعرف كيف يتخلص من ميول النفاق والكذب والخديعة والحقد والحسد... إلخ، وهى ضروب أخرى من الأغلال.

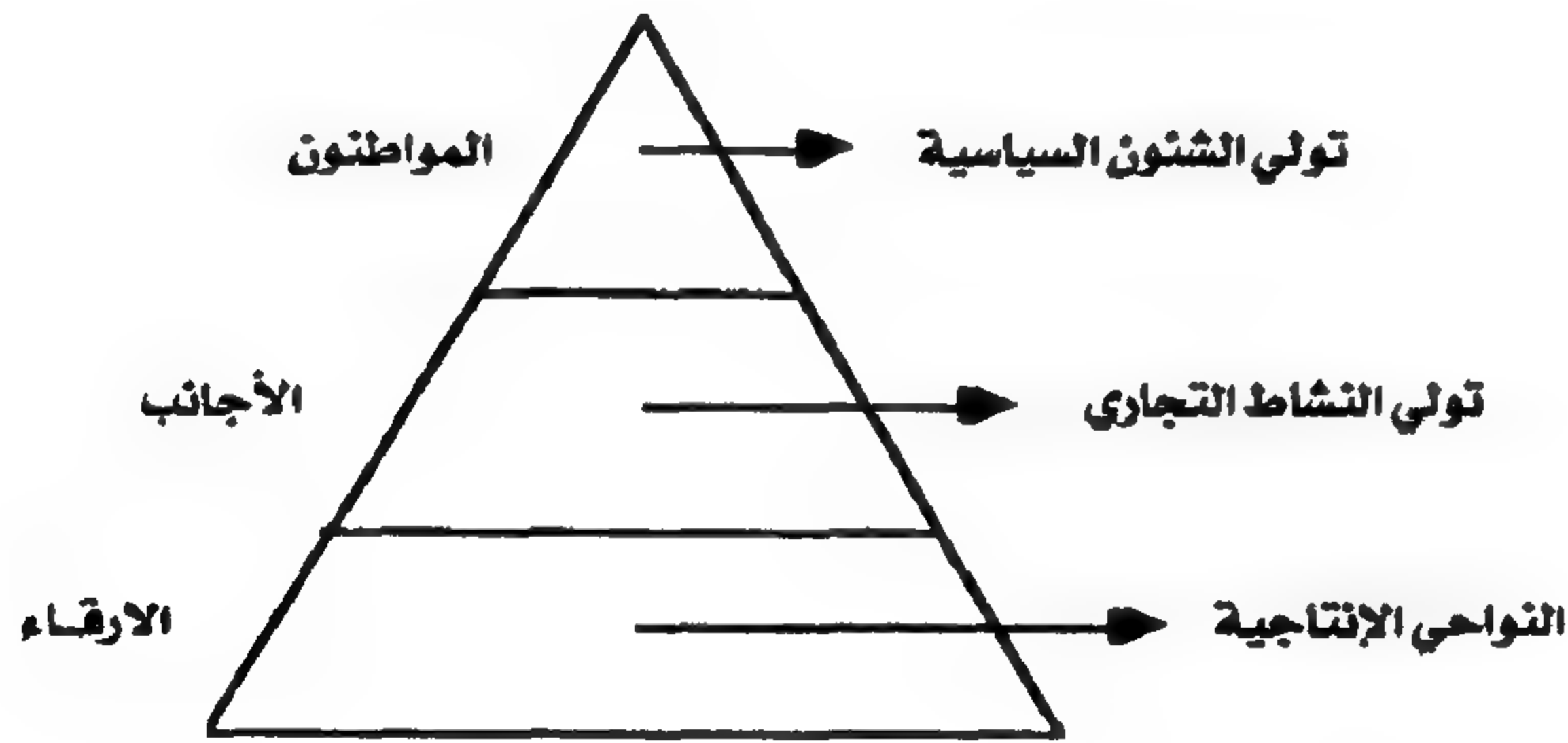
نعود إلى الحضارة اليونانية مرة أخرى فبالرغم من أن تصور هذه الحضارة للمدينة وللكون ولل علاقة بين البشرى والالهى قد حجب عنها عقيدة التوحيد، وهى العقيدة المثلى تحقق بطريق مباشر، ناضج، ويعيد عن الاسطورة ما سعت إلى تحقيقه هذه الحضارة نفسها من استقلال الشخصية الإنسانية أو استقلال (البشرى) إلا أن اعجابها بالإنسان - أى إنسان - ورغبتها فى تخليد صفاته قد انتهى بها إلى نتيجتين هامتين :

### النتيجة الأولى :

ان هذه الحضارة لم تقع فى أية صورة من صور الشرك الاجتماعى الاقتصادى الذى رأينا أحد أشكاله فى الجاهلية، والذى مازلنا نرى اليوم بعض مظاهره المتطوره فى المجتمعات الصناعيه الرأسمالية التى تقوم على الاحتكار والتى اعتادت قهر الإنسان واخضاعه لمراكز مؤثرة وضاغطة كثيرة ومتنوعة أدت فى نهاية الأمر إلى تسطيحه وافقار روحه وخواتها وتثبيطها.

لكن علينا أن لا ننسى أننا عندما نتحدث عن الحضارة اليونانية على هذا النحو، فأننا لا نقصد إلا حضارة المدن الحرة أو حضارة المستعمرات

الحرية (كليروشيا) التي كانت تضم مواطنين أثينيين أحراراً. بل أننا لا نقصد بجديتنا هذا إلا المواطنين الاثينيين الأحرار فقط في داخل تلك المستعمرات أو المدن الحرة نفسها. أما المستعمرات الأثينية الأخرى (ابويكيا) التي كانت غير مستقلة وتدين بالتبعية لأثينا، والأجانب الذين وجدوا في المدينة اليونانية لكنهم لم يكونوا يتمتعون بالجنسية الأثينية بالإضافة إلى العبيد والارقاء الذين كانوا يعيشون على أرض تلك الحضارة، فقد كان لهؤلاء وأولئك أوضاعهم المتردية السيئة الخاصة المشينة التي لطخت صفحة الحضارة اليونانية، حيث كان النظام الاجتماعي الأثيني يقوم على أساس النظام الطبقي فقد كان الهرم الاجتماعي من ثلاث طبقات مختلفة تماماً وما يتبع ذلك من اختلاف في الحقوق والواجبات من الناحيتين السياسية والقانونية على الوجه التالي (١).



وكانت هذه الطبقات الثلاث في صورة هرم قاعدته (طبقة الارقاء) حيث كان ثلث سكان أثينا من طبقة الارقاء، ولذلك كان نظام الرق عنصراً

(١) عبد الرحمن خليفة - منال أبوزيد: الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ٢٠٠٣، ص ١٩.



مميزاً للنظام الاقتصادي في دولة المدينة اليونانية. أما من الناحية السياسية فلم تدخل المدينة اليونانية الارقاء في حسابها مطلقاً، وإنما قامت نظرية اليونان السياسية على أساس التسليم بقيام الرق. وينوط بالارقاء القيام بالعمل اليدوي<sup>(١)</sup>.

أما الطبقة الرئيسية الثانية فهي (طبقة الأجانب المقيمين Metics) ومع كونهم أحراراً إلا أنهم لم يكن لهم حق الاشتراك في الحياة السياسية حيث كانت قاصرة على المواطنين. وتظل صفة الأجنبي لصيقة بالفرد وبذريته من بعده. وكانت هذه الطبقة هي التي تقوم بالنشاط التجاري الذي كان أساس اقتصاد أثينا وباختصار فإن أفراد هذه الطبقة كانت لهم الحقوق الاجتماعية والقانونية باعتبارهم أحراراً ولكن ليس لهم حقوق سياسية باعتبارهم غير مواطنين.

أما الطبقة الرئيسية الأولى والتي تتربع على قمة الهرم الاجتماعي والسياسي فهم (المواطنون) وكلمة مواطن كانت قاصرة على من تجرى في عروقه دماد أثينية فقط وكانت صفة متوارثة فلم يسمح بالتجنس. وإذا كان عدد المواطنين محدوداً بالنسبة لعدد سكان المدينة التي كان عددها قليلاً أصلاً. كما كانت المواطنة قاصرة على الذكور من سن العشرين دون الإناث. ونلاحظ على النظام الطبقي في المجتمع اليوناني أنه نظام قاسي وجامد لأنه يعطي كل الحقوق لطبقة واحدة فقط هي طبقة المواطنين ويحرم غيرها من كافة الحقوق لاسيما الحقوق السياسية. وبذلك يختل توازن العدل، وينتشر الحقد بين الطبقات وهذا بدوره يزعزع النظام وينشر البغيضة والضغينة بين أفراد المجتمع.

---

(١) عبد الرحمن خليفة - منال أبوزيد: الفكر السياسي الغربي، المرجع السابق، ص ٢٠.

هذا بالإضافة إلى أن نظرية أفلاطون السياسية التي يتصور فيها إمكانية قيام دولة أو مدينة مثالية يتحقق فيها نوع من العدل والمساواة بين أفراد المجتمع لا تخلو من صعوبات نستطيع اجمالها فيما يلي :

١- لا قيمة للإنسان في مدينة أفلاطون من حيث هو انسان وإنما هو موجود فقط من أجل قيام المدينة وكأنه عدد مجرد أو شكل هندسى لازم لا اكتمال المدينة.

٢- أخطأ أفلاطون خطأ فاحشاً حينما قال بقتل الأطفال الزائدين عن حاجة المدينة والضعفاء والمرضى والعجزة والمشوهين وان ذلك يتعارض تماماً مع مذهبه هذا لما قال بقتل الأطفال الأبرياء.

٣- أخطأ أفلاطون أيضاً في فهمه لطبيعة المرأة وحقيقة شأنها في المجتمع وذلك حينما أخذ عن الاسبرطيين الغلطاء بدعة توظيفها كمحاربة في الجيش، فلورجع إلى مذهبه القائل بروحانية النفس وعلوها لكان قد احترم النفس في كل جسم ولم يزهقها جزافاً.

الأمر الذى يدلنا على أن الأساس الذى قامت عليه دعوة تلك الحضارة اليونانية في استقلال البشرى لم يكن سليماً، بل كان بعيداً عن الواقع، مغرقاً في الخيال والتجريد، أبعد من أن يكون أساساً جاداً.

#### النتيجة الثانية :

في مجال تقديس هذه الحضارة للإنسان في صورته العامة فإنها قدست العقل لأنه بدا لها وما يزال يبدو عند الكثيرين أنه يعبر تعبيراً مناسباً عن قدرة الإنسان على استقلاله البشرى، وسيطرته على الطبيعة. وأصبح تقديس العقل الإنسانى أو الاعلاء من شأنه منذ ذلك الحين رمزاً لحرية الإنسان،

سواء فى مواجهة الطبيعة وحتميتها من ناحية أو فى مواجهة سلطة الدين التى ظن الناس بها الظنون ليس فقط نتيجة للعداء التقليدى بين البشرى والالهى منذ اليونان القديمة والذى وجدنا أنه لا يستند فى حقيقة الأمر على أساس سليم بل أيضاً نتيجة لطغيان الكنيسة فى العصور الوسطى.

وإذا تحدثنا عن العقل الإنسانى واحترامه، وعن الحرية التى يرمز إليها فإنما نتحدث عن الفلسفة. وذلك لأن الفلسفة كانت دائماً، وعند اليونان بصفة خاصة نتاجاً عقلياً يرمز إلى حرية الإنسان وإلى التفكير المستقل الابداعى.

وترتب على كل هذه المقدمات أن الفلسفة وجدت نفسها، ورأى عامة الناس فيها أنها عدوة للدين. وأصبح العداء بينها وبين الدين أمراً تقليدياً ومسألة مفروغاً منها فى الغرب المسيحى وفى الشرق الإسلامى على السواء. الأمر الذى أدى بطبيعة الحال إلى نشأة تيار فكرى حاول فيه أصحابه أن يوفقوا بين الفلسفة والدين على أناس وجود أرض مشتركة بين الاثنين. ولما كانت علاقة الفلسفة بالعقل والتفكير العقلى مسألة طبيعية ولا تحتل أى شك، فقد قامت محاولات التوفيق بينها وبين الدين على أساس أن يقول أصحاب هذه المحاولات أقوالاً كثيرة فى هذا الصدد مثل: التفكير العقلى فريضة، العقل مناط التكليف - الشريعة تدعو إلى النظر العقلى أو البرهانى وأنها هى والحكمة أختان رضيعتان - موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول - البراهين العقلية على وجود الله: ديكارت - اسبينوزا - ليبنتز... إلخ.

فإذا أضفنا إلى ذلك كله موقف تلك الفئة أو المفكرين المسلمين الذين حاولوا التوفيق بين الفلسفة وبين الدين، أى التوفيق بين ما يتفق من الفلسفة

مع الدين لعلمنا أن الدين وقد كان عنصراً محورياً تعيشه المجتمعات الإسلامية كان له أثره الكبير على الفلاسفة المسلمين الذين كانوا على أتم استعداد لرفض أو تعديل بعض الأفكار الفلسفية اليونانية لكي تتفق مع ما جاء في الدين. وهذا يعنى أن التعديل أو التغيير كان على حساب الفلسفة وليس على حساب الدين، إذ من المحال اجراء أى تبديل أو تعديل فى دين منزل من السماء ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾.

هذا بالإضافة إلى أن الدين الإسلامى له تأثيره الكبير على المجتمع فى توجهاته وعاداته وثقافته وحضارته.. إلخ. ومن هنا كان على الفلسفة أن تتعامل مع هذا الواقع تعاملًا حياً وصحيحاً خاصة وأن الدين الإسلامى على وجه الخصوص يدعونا إلى التأمل والتفكير: ﴿قل انظروا ماذا فى السموات والأرض...﴾<sup>(١)</sup>، كما يدعونا إلى إعمال العقل فى مسائل الدين وعدم التوقف عند الإيمان القلبى بالدين وحسب - فالإيمان هنا إيماناً قلبياً وعقلياً أيضاً.

---

(١) سورة يس/ ١٠١.



## **الباب الثالث**

### **مسائل البحث الفلسفي**

**الفصل الأول: المسألة الابدستمولوجيه**

**الفصل الثاني: المسألة الانطولوجيه والمعرفة (علم الوجود)**

**الفصل الثالث: المسألة الاكسيولوجيه (القيم) الحق الخير الجمال**



## الفصل الأول

### المسألة الاستمولوجية

أولاً : نظرية المعرفة عند « كانت » وعلاقتها بالمجتمع

- من هو « عمانويل كانت »

ثانياً : نظرية المعرفة :





## الفصل الأول

### المسألة الاستمولوجية

أولاً: نظرية المعرفة عند «كانت» وعلاقتها بالمجتمع .

• من هو عمانويل كانت؛

ولد في كونسبرج في بروسيا عام ١٧٢٤ وأنحدر من أسرة فقيرة وكانت أمه امرأة تقيه متدينه . وبحكم نزعة أمه الدينية فقد غاص إلى عنقه إبان طفولته في الدين من الصباح إلى المساء .

ولكن شاباً مثله شب في عصر فودريك الكبير ملك بروسيا، وفولتير، من الصعب أن يعزل نفسه وينأى بها بعيداً عن تيار الشك الذي اجتاح أوروبا في ذلك الوقت . وقد تحول «كانت» عن آرائه المحافظة التي أمتازت بها أفكاره في أيام نضجه ورجولته إلى اعتناق مذهب الاحرار والإيمان بالحرية والدعوة لها بشجاعة وجراًه في أيام فودريك الكبير وكان من الممكن الحكم عليه بالإعدام بسبب هذه الأفكار الحرة التي تتنافى مع طبيعة نظام الحكم في ذلك الوقت، ولم يشفع له سوى كبر سنه وشهرته حيث كان قد بلغ من العمر سن السبعين، هذا بالإضافة إلى جو التسامح الفكري وحرية الأفكار في عهد فردريك الكبير الأمر الذي أدى إلى أن يتمكن «كانت» من نشر كتابه العظيم المسمى «نقد العقل الخالص» وكان لايعنى في هذا الكتاب مجرد النقد فحسب ولكنه كان يريد النقد التحليلي، فهو لم يهاجم العقل الخالص بل كان يرجو أن يظهر امكانياته، ويرفعه ويضعه فوق المعرفة غير النقية التي تأتي إلينا عن طريق المعرفة المشوهة التي تنقلها الحواس . ولكنها معرفة مستقلة تماماً عن كل أنواع التجربة أو الحواس . معرفة خاصة بنا بحكم طبيعة العقل

وتركيبه فقد أراد أن يرى هل في طبيعة العقل التي فطر عليها ما يمكنه من الوصول إلى بعض المعرفة دون أعماده على ما تأتي به الحواس من العالم الخارجي.

وتقديراً لهذا التسامح الفكري الذي قابله «كانت» من فردريك الكبير، قام باهداء كتابه هذا إلى «زولتز» وزير المعارف في عهد فردريك الكبير، تقديراً لهذه الحرية التي أطلقها فردريك الكبير للفكر والكلام في عهده العظيم. وفي عام ١٧٥٥ بدأ «كانت» عمله كمحاضر خاص في جامعة كونسبرج وبقي في هذا المنصب خمسة عشر عاماً. ورفضت الجامعة طلبه الذي تقدم به لتعيينه استاذاً فيها مرتين. وأخيراً عين استاذاً للمنطق والميتافيزيقا عام ١٧٧٠. وكان مدرسا أفضل منه كاتباً. واحبه تلاميذه حبا شديداً. ومن بين مبادئه العلمية هو أن يوجه المدرس اهتمامه وعنايته إلى التلاميذ من ذوي المقدرة المتوسطة إذ لا جدوى في مساعدة الأغبياء من التلاميذ والعناية بهم. أما العباقرة والنوابغ منهم فلا يحتاجون مساعدة غيرهم لهم وعنايتهم بهم... لم يتوقع «كانت» ذلك الأثر الكبير الذي أفرغ أوربا وهزها هذا قويا. لقد كتب وهو في سن الثانية والأربعين «لحسن الحظ أن أكون عاشقا محبا للميتافيزيقا، ولكن عشيقتي لم تطلعني الأعلى القليل من جمالها وفضلها».

وهكذا واصل «كانت» السير في طريقه وسط الفقر والغموض، كاتباً ومنقحاً كتابه العظيم «نقد العقل الخالص» الذي فرغ منه عام ١٧٨١ بعد أن استغرق خمسة عشر عاماً. لقد أحدث كتابه انقلاباً مفرعاً في عالم الفلسفة، لم يحدثه أي كتاب آخر.

## ثانياً، نظرية المعرفة

هاجم بعض القدماء البحث المجرد باعتباره لا يؤدي من وجهة نظرهم<sup>(١)</sup> إلى نتائج عملية وتطبيقية تفيد الناس وتنفعهم. وقد يفهم البعض أن هذا الكلام موجه فقط ضد الفلسفة بالذات لأنها هي التي اتهمت دائماً بأنها تجريدية، ولأن دراستها تتضمن مثلاً على ما أطلق عليها اسم العلوم الكلامية، وأنه لا يمكن أن يقصد به علوم كالعلوم الاجتماعية التي تدل من واقع اسمها على أنها تهتم بخير الناس والمجتمع.

ولكننا نريد أن ننبه هنا إلى أن الفلسفة في أحد تعريفاتها الجيدة التي نجدها عند «كولن ولسن» مثلاً أصبحت تعنى نقد الفكر القائم بهدف تغيير العلاقات الاجتماعية. وعلى هذا النحو تقترب الفلسفة من العلوم الاجتماعية. بل وتتساوى معها من ناحية نفعها للناس. وذلك لأن العلوم الاجتماعية إذا كانت تؤدي حقا في جانب منها فقط إلى إحداث تغيير في العلاقات الاجتماعية القائمة وتقديم علاقات جديدة، فإن معظمها موجه أصلاً إلى هدف واحد هو المحافظة على كيان المجتمع الحاضر، وإظهار تماسك بنيانه واستقرار كيانه - وهما تماسك واستقرار قد يكونان في الظاهر فقط - ومن ثم أنحصرت جهود كثير من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا المعاصرين في بحوث تجزيئية وصفية أو فينومينولوجية سطحية، وتنتهي بوصف الواقع الاجتماعي الحاضر والمحافظة على الأوضاع الاجتماعية القائمة، دون أن نستشرف من وراء بحوثهم تلك الرغبة في شيوع علاقات اجتماعية جديدة أو تطوير البناء الاجتماعي القائم.

---

(١) يحي هويدي: نحو الواقع والفلسفة، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٦، ص ص ٥٥ - ٦٠.

ومن خلال هذا المدخل نستطيع أن نناقش موضوع علاقة المعرفة بالعلوم الاجتماعية فيما يعرف باسم علم اجتماع المعرفة . ولما كانت الفلسفة قد فهمت في بعض الأحيان لاعلى أنها علم الوجود بل على أنها علم نظرية المعرفة، فلعل من المفيد إذن أن نقف وقفه قصيره عند فهم الفيلسوف - وفيلسوف نظرية المعرفة بالذات - للواقع وللإنسان لنتبين منه اختلاف نظرة عالم الاجتماع - وعالم اجتماع المعرفة بالذات - إليهما.

فقد كان «كانط» فيلسوف نظرية المعرفة يطلق على عالم الفكر أو على عالم المعرفة عالم الحرية . وقد سبقه إلى ذلك «ديكارت» لا باعتباره فيلسوفاً فقط بل باعتباره عالماً في الهندسة عندما أطلق في مطلع العصر الحديث صيحته الشهيرة «أنا أفكر فأنا إذن موجود» ليعبر بها عن نشوته أو فرحته بالاهتداء إلى الوجود الحق من خلال تفكيره الذهني، تماماً على نحو ما يصبح الطالب بعد أن يشرق ذهنه بحل لتمرين هندسي فيهدف من أعماقه بنشوه «نحن هنا» والحق أن الإنسان حين يسير في طريق المعرفة ويخطو بأقدامه على نهج التحصيل والكشف على العلاقات القائمة بين المعاني والأفكار ويشعر - وبخاصة في الخطوات الأولى - أن هذا الطريق طريق ذاتي أو فردي، يخصه وحده لانه يملك فيه ناصية أمره . وكل هذه تعبيرات مختلفة نعبر بها عن معنى الحرية أو عن الشعور والاحساس بالوجود.

لكن لا يخفى على أحد أن «كانط» عندما يتحدث عن الإنسان فإنه لا يقصد به إلا الفرد من ناحية أنه كائن عاقل حقاً، أن الفرد يمثل عند هذا الفيلسوف كل الناس - وهم أشباهه في جمهورية العقلاء كما يقول «كانط»، لكن من الحق كذلك أن نقول أنه لا يمثل أحداً منهم ولا يمثل بصفة خاصة ذلك الفرد الذي يقصده علماء الاجتماع والذي يعنى عندهم في المحل الأول



الكائن الذى يحيا فى مجتمع . وعندما يتحدث «كانط» عن التفكير فإنه لا يقصد به الفكر الذى يعمل فى الحياة العامة ويقوم باعمال جماعية بل يقصد به فقط الادراك المعرفى للواقع الحسى الذى يمثل بدوره «الموضوع» الذى يتجه إليه هذا الفكر ليعرفه . أى أن موضوع الفكر عند «كانط» ليس هو المجتمع بل الكون : عالم الذره ، أو كون الأشياء الذى تزخر بها الطبيعة وتمثل موضوعا للإدراك المعرفى من خلال مقولات أو إطارات ذهنية معينة<sup>(١)</sup> .

وعلى هذا النحو يتضح لنا الإختلاف القائم بين معالجة الفيلسوف وفيلسوف نظرية المعرفة بصفة خاصة ومعالجة عالم الاجتماع لكل من الإنسان والواقع .

لكن أهم ما يميز البحث الفلسفى فى نظرية المعرفة عند «كانط» أن علاقة هذا البحث بالوجود أى بالواقع علاقة مشكوك فيها . ذلك لأن «كانط» لم يقصد من ورائه إلا البحث فى قدرات العقل الإنسانى وحدوده التى ينبغى أن يقف عندها ولا يتجاوزها ، وذلك باعتبار أنه بحث فى «الممكن» فقط وليس بحثا فى «الواقع» وإذا كان «كانط» يستعمل تعبيراً مثل «التجربة» لتمثل «الموضوع» فى مقابل الذات العارفة ، فإن مثل هذا التعبير ينبغى أن لا يخدعنا فنتوهم أنه يقصد به الواقع ، إذ أن التجربة لديه لم تكن تعنى إلا التجربة الممكنة نظريا أو التجربة التى يستطيع الذهن العارف أن يشكلها تشكيلا أوليا فى حدود عالم الظواهر فقط . ومن هنا تصبح هذه التجربة – فضلا عن أنها لم تكن تعنى عنده التجربة الاجتماعية بل التجربة الحسية

---

(1) Kant, Immanuel, Critique de la Raison pure, presses, Universites de France. Paris. 1950.

فقط - مختلفة تماماً عما يقصده علماء الاجتماع من التجربة باعتبار أنها تعنى فى المحل الأول الواقع الاجتماعى، وباعتبار أنهم يسلمون مقدماً أن هذا الواقع الاجتماعى يتعدى المعرفة الاجتماعية بكل مناهجها وأساليبها ونظرياتها، بل ويسلمون بأن هذا الواقع الاجتماعى له مكان الصدارة على المعرفة، وهو أول بالنسبة لها. ويذهب بعضهم إلى أنها - أى المعرفة الاجتماعية والأفكار الاجتماعية - ليس إلا صدى لما يعنونه بالواقع أو المجتمع.

ومن واجبنا ونحن نقرب من البحوث الاجتماعية أو عندما ننظر إليها نظرة نقدية أن لانقع فى الخطأ الذى وقع فيه «كانط». فقد كانت فلسفة «كانط» بحثاً فى الوسيلة: وسيلة المعرفة، ألا وهى العقل. وقد أستغرقها هذا البحث تماماً حتى أغفلت الهدف من البحث، وهو الوجود أو الواقع وعندما تحدث «كانط» عن هذا الجانب كان حديثه فيه جزءاً من حديثه عن الوسيلة أو الأداة. ولم يشعر قارئ فلسفة «كانط» أنه تجاوز هذا البحث إلى معالجة الموضوع الواقعى الملموس، بل كانت فلسفته فكرياً فى الفكر. ولهذا فعلينا ونحن نباشر البحث الاجتماعى أن نتعظ بما وقع فيه «كانط»، ونقسم البحث الاجتماعى إلى بحثين: بحث فى الوسيلة أو الأداة، وبحث فى الواقع وسيكون البحث الأول إجابة عن السؤال التالى ما هى والوسائل أو المناهج المختلفة التى نتخذها فى معرفة الواقع الاجتماعى؟ أما البحث الثانى فسيكون إجابة عن هذا السؤال الآخر: ما هو الواقع الاجتماعى؟

وهذان السؤالان يجيب عليهما علم اجتماع المعرفة. ويقصد به العلم الذى يضم مجموعة المناهج والأساليب والقواعد المعرفية التى يتبعها عالم الاجتماع أو الانثربولوجيا فى الكشف عن العلاقات الاجتماعية السائدة فى

المجتمع وصولاً إلى فهم البناء الاجتماعي لهذا المجتمع أو ذاك... أو يقصد به ذلك العلم الذى نقف فيه على الأصول أو الأسس المادية أو الروحية التى تؤثر فى فهمنا للعلاقات الاجتماعية التى تسود المجتمع وفى معرفتنا بها<sup>(١)</sup>.

ومن منظور هذا العلم سبيدو المجتمع وكأنه أنقسم على نفسه فى بناءين: بناء تحتى وآخر فوقى، أو سبيدو المجتمع وكأنه بناء واحد له أساس خرسانى لا بد أن يوضع أولاً ويقام عليه البناء كله، وبناء فوقى يضم الطوابق والجدران التى تقام على هذا الأساس، فماركس مثلاً رأى أن الانتاج وملكية أدوات الانتاج هى التى تمثل الأساس أو بنية المجتمع الأصلية، أما ماعدا ذلك من علاقات اجتماعية وثقافية وأفكار فليست العلاقات محكومة بذلك الأساس أو صدى له. وقد ثار كثير من علماء الاجتماع على تلك الصورة المادية، وأتجهوا إلى الأخذ بتصورات أخرى رأوا فيها مثلاً أن كل مجتمع تنشأ فيه عادات اجتماعية معينة تستقر بين أفرادها وبطبيع أعرافه وتقاليده، وتكون هى الأساس فى شيوع أو توليد مجموعة من الأفكار تكون انعكاساً لتلك العادات. وذهب آخرون إلى أن البناء التحتى للمجتمع لا بد أن يضم الروح الأخلاقية أو الدينية السائدة فى هذا المجتمع والتى تضم مجموعة القيم التى يؤمن بها أفراد هذا المجتمع، وتوجه سلوك أفرادها وثقافتهم وأفكارهم، وأنقسم علماء الاجتماع فى تصورهم للعلاقات بين البناء التحتى والبناء الفوقى. فرأى البعض أن العلاقة بينهما علاقة عليه لها طابع الحتمية. وذهب آخرون إلى أنها علاقة عضوية أو وظيفية يصعب علينا فيها أن نقول بأولوية أنطولوجية لبعض العوامل على الأخرى، ويصعب علينا أن نتصور أنها علاقة ماهو تحت بما هو فوق، بل ستكون بالأحرى علاقة تزامن ومعاصره بين الأساس

---

(١) يحيى هويدى: نحو الواقع والفلسفة، مرجع سابق، ص ٦١.

والبناء: علاقة متبادله ومتغيره، يتعذر علينا فيها أن نقول بوجود مؤثر سابق وأثر لاحق، ويتعذر علينا فيها أيضا أن نتصور مثلا أن مهمة وضع الأساس من المهام التي علينا أن نضطلع بها أولا ثم ننفذ أيدينا منها لنتجه بعد هذا إلى أجزاء البناء الأخرى، بل سيكون من واجبنا أن نعيد النظر دائما في كل من أساس البناء وأجزائه على السواء<sup>(١)</sup>.

ولكن أيا كان تصورنا لنوع تلك العلاقة بين المجتمع والفكر سواء كانت عليه أو عضوية أو وظيفة فإن المهم في علم اجتماع المعرفة هو البحث في العلاقة بين المجتمع والفكر، سواء كان المقصود بالمجتمع الواقع الكلى للمجتمع أو قطاع منه فقط أو فئة من فئاته. والحق أن عالم الاجتماع في بحثه هذا لا يستطيع أن يتجه إلى الواقع الكلى للمجتمع جملة واحدة. وليس لديه من الوسائل ولا الامكانيات التي تؤهله لذلك النوع الشامل من البحث. وذلك لأن علم الاجتماع اليوم قد تحول من مرحلة الفلسفة الاجتماعية إلى مرحلة علم الاجتماع التجريبي الذي أقتصر فيه على دراسة قطاع واحد من قطاعات الحياة الاجتماعية مع ربطه بغيره من قطاعات الحياة. وأصبح الاتجاه فيه إلى تفضيل دراسة الأوضاع والمشكلات الاجتماعية التي تكرر نفسها على دراسة الأوضاع الفريدة التي لا تحدث إلا مرة واحدة، مع توجيه الإهتمام إلى دراسة الظواهر المعاصرة وتفضيلها على دراسة الظواهر التاريخية.

وفيما تتصل بالإجابة عن السؤال الأول الخاص بالوقوف على المناهج والأساليب التي يتبعها عالم الاجتماع أو الأنثروبولوجيا في الكشف عن

---

(١) يحي هويدى: الفلسفة الوضعية في الميزان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٢، ص ٢٥.



العلاقات الاجتماعية السائدة فهي مجموعة القواعد المعرفية والمنهجية التي توجه مسلك البحث الاجتماعي في جمعه وتفسيره للمعطيات الاجتماعية، وتحقق للباحث نوعاً من الفهم لتصميم البحث والوقوف على الإجراءات العلمية المناسبة للدراسة أو على الإستخدام المناسب للنظرية العلمية ومن أمثلة ذلك مناهج البحث وأدواته وأساليب المختلفة كالاستبار - والمشاهدة أو الملاحظة بالمشاركة والمقاييس الاجتماعية - وهناك قواعد وأساليب أخرى تتصل بتحليل وتنظيم وتفسير المعطيات الاجتماعية، فمنها ما هو وصفي يسعى نحو تركيز المعطيات وتلخيصها في صورة تجعلها أكثر قبولاً للفهم. ومنها ما هو تفسيري يستهدف إقامة علاقة عليّة أو وظيفية بين عاملين أو أكثر، والبرهنة على صدق الدلالة العلية أو الوظيفية لتلك العلاقة.

ولعل أول ما يتبادر إلى الذهن حول تلك المناهج والطرائق التي لجأ إليها علماء الاجتماع في بحوثهم الاجتماعية أنهم لم يلجأوا إليها إلا بهدف واحد هو تحقيق الموضوعية في البحث الاجتماعي. وتحقيق الموضوعية في البحث الاجتماعي أمر قد يصادفه بعض الصعوبة لاعتبارات كثيرة منها أن الباحث في الحقل الاجتماعي يمثل جزءاً من الشيء أو الظاهرة، وله علاقة شخصية بموضوع الدراسة أو الملاحظة، ولهذا كان أول ما ينبغي أن نتفاده في هذا الحقل الجانب الذاتي أو الشخصي والاتجاه بقدر الامكان إلى رصد المصالح المشتركة للناس. ومنها أيضاً أن قوى كثيرة قد مارست ضغوطاً للحيلولة دون تقدم المعرفة الاجتماعية. ولم تحرز هذه المعرفة تقدماً إلا بعد أن نجحت في التصدي لتسلط قوى كثيرة كان من مصلحتها مقاومة المعرفة الاجتماعية الموضوعية وبعث التيارات الثقافية المعاكسة لروح العلم والعقل مثل اللجوء إلى السحر والشعوذة وإشاعة الخرافة والتعصب كل ذلك

من أجل البقاء على المصالح الشخصية لتلك القوى. ومن أهم تلك القوى التي مارست ضغوطها ضد شيوع المعرفة العلمية في الحقل الاجتماعي الكنية والقبيلة والطبقة. وعلى سبيل المثال فإن الضغط الذي مارسه الكنية في هذا الشأن أصبح مضرب الأمثال فإذا كانت الكنية قد قاومت الروح العلمية الموضوعية في مجال البحوث الطبيعية الكونية، فكان من الطبيعي أن تكون أكثر شراسة في مقاومة تلك الروح في مجال البحوث الاجتماعية، باعتبار أن مجال هذه البحوث الأخيرة يتصل اتصالاً مباشراً بمصالحها ويدخل في نطاق الأفكار الحساسة أو الخطره. وهذا هو الذي يفسر لنا تأخر تطبيق المناهج العلمية في مجال العلوم الاجتماعية.

وتحقيق الموضوعية في مجال البحوث الاجتماعية معناه شيوع النظرية اللاشخصية والوقوف ضد روح التعصب، تلك الروح التي تفرضها المعالجة الذاتية لبعض الأفراد أو الفئات أو القوى الاجتماعية. ولا بد أن تدعم تلك النظرة اللاشخصية بالبحث العلمي الذي يقتصر فيه الباحث على دراسة قطاع واحد فقط من قطاعات الحياة مع محاولة ربطه بالقطاعات الأخرى، وذلك من أجل أن يتفادى الباحث الوقوع في خطأ التعميمات الكلية والأحكام العامة على المجتمع من ناحية والوقوع من ناحية أخرى في خطأ النظرة التجزئية التي من شأنها حصر البحث الاجتماعي في نطاق ضيق. وهذا الربط ليس مقصوداً لذاته بل الفرض منه تحقيق الارتباط الإحصائي بين المشاهدات المشتركة للناس في أكثر من قطاع من قطاعات المجتمع، وذلك من أجل الوقوف على الاطرادات التي تحدث في الحياة الاجتماعية والتي يساعدنا تكرارها واستاقها على تجاوز مرحلة الوصف في البحث الاجتماعي والوصول بها إلى مرحلة التأويل أو التفسير. وكل هذه الطرائق تدخل في

نطاق الاتجاه التجريبي في الدراسات الاجتماعية لكن ليس المقصود من هذا الاتجاه تجزئة دراسة المجتمع وحصرها في نطاق ضيق والاكتفاء بوصف بعض الظواهر المتفرقة التي انعدم فيها التكامل، بل المقصود هو الوصول إلى بيانات أمينة غير متحيزة ومن ثم غير كاذبة. ولا يتحقق هذا الهدف عن طريق الاكتفاء برصد السطح الخارجي أو القشر الظاهري للعلاقات الاجتماعية التي تتمثل في السلوك الواقعي الظاهري للأفراد أو عن طريق الهروب في هذه القشرة والاحتفاء بها مع عدم الدخول في المعاني والعلاقات الداخلية والدلالات التي يشير إليها هذا السلوك، إذ أن الدخول في تلك المنطقة الأخيرة أمر لا بد منه للباحث الاجتماعي باعتبار أن الظواهر الاجتماعية لا تدرك من الخارج فقط بل من الداخل أيضاً وباعتبار أن مهمة الباحث الاجتماعي قائمة في تتبع تلك المعاني الداخلية التي تعبر عن التيارات الاجتماعية السائدة. لكن المهم قبل كل شيء وبعد كل شيء في البحوث الاجتماعية هو التأكد من أن تلك المعاني والأفكار الداخلية ليست شخصية بل تعبير عن الواقع الاجتماعي.

أن السعي وراء تحقيق الموضوعية في البحث الاجتماعي ليس المقصود منه بحال من الأحوال دراسة الحياة الاجتماعية بنفس الأسلوب الذي نراه في دراسة العلوم الفيزيائية مثلاً وهو أسلوب يقوم على وصف الظواهر من الخارج مع تجزئتها، إذ أن الوصف في البحث الاجتماعي لا يمكن أن يكون نسخاً للواقع بل هو تنظيم انتقائي له، في ضوء إطار تصوري صريح أو ضمني. ومعنى هذا أنه لا بد للباحث الاجتماعي من وجود نظرية تهديه في بحثه التجريبي وتوجهه في احصاءاته وبياناته.



وليس المقصود بالنظرية مجرد فرض تجريبي مؤقت يعتمد على خبره  
كما هو الحال فى الفروض التجريبية التى نلتقى بها فى حقل العلوم الفيزيائية  
والكيميائية، بل المقصود بها تيار نظرى موجه للبحث الاجتماعى أو اطار  
تصورى عام يوجه الباحث فى تحليله لتلك الاحصاءات والبيانات التى يكون  
قد وصل إليها.

وإذا كانت عملية تسجيل الواقع أو تصويره تصويراً فوتوغرافياً من  
الأمور المتعذرة فى حقل العلوم التجريبية فضلاً عن أنها غير مطلوبة، فلا شك  
أن تحقيقها أكثر تعذراً فى حقل العلوم الاجتماعية، ولا يمكن أن تكون هدفاً  
يسعى إليه الباحث الاجتماعى وإذا كان العقل يتدخل فى كل مراحل البحث  
العلمى التجريبى فى المشاهدة وفى التجربة وفى القياس وفى المقارنة وفى  
افتراض الفروض وفى تحقيق تلك الفروض، فإن تدخله فى كل تلك المراحل  
فى الحقل الاجتماعى يكون من باب أولى... وذلك لأن البحث فى علاقة  
المعرفة بالدراسات الاجتماعية لا يعنى شيئاً آخر الا البحث فى علاقة الأفكار  
بالمجتمع، وفى كيفية تشكيل تلك الأفكار وكيفية تبني بعض الأفراد  
لمجموعة من الأفكار المشتركة ليكونوا جماعة إنسانية لها رؤية خاصة تحدد  
سلوكهم الاجتماعى والسياسى مثلاً. وكل هذا يعنى أن البحث الاجتماعى  
أبعد من أن يكون تسجيلاً للواقع.

ويتضح هذا أكثر وأكثر إذا ما اتجهنا الآن إلى الإجابة عن السؤال الثانى  
الذى طرحناه سابقاً وهو على وجه التحديد: ما هو الواقع الاجتماعى؟

الواقع الاجتماعى ليس هو السلوك العيى الواقعى المباشر للناس فى  
المجتمع لأن دراسة هذا السلوك ذات اتجاه نفسى أى أنها دراسة يقوم بها  
علماء النفس الذين يتتبعون التكوين النفسى للأفراد الذين يعيشون فى  
المجتمع وانعكاسات هذا التكوين أو تجسيدات فى سلوكهم.



والواقع الاجتماعي ليس هو مجموعة المناهج والأساليب والطرائق الإحصائية والبيانات الوصفية التي يلجأ الباحث الاجتماعي ويجمع فيها تسجيلاته ومعطياته لأن هذا كله يدخل في باب الوسيلة أو الأداة. وإذا اقتصرنا عليه في البحث الاجتماعي لوقعنا في الخطأ الذي وقع فيه فيلسوف نظرية المعرفة، وهو «كانط»، من اقتصاره على البحث في أداة المعرفة وهي العقل واغفاله البحث في الوجود.

وقد يظن البعض أن الواقع الاجتماعي الذي يقوم بدراسته عالم الاجتماع لا صعوبة فيه إذ أنه ليس شيئاً آخر إلا الحياة الاجتماعية المباشرة للناس في المجتمع وهذا خطأ. وذلك لأن الحياة اليومية الجارية لا يمكن أن تمثل في ذاتها موضوعاً لاهتمام العلماء أياً كانت تخصصاتهم، كما أنها لا يمكن كذلك أن تكون في ذاتها موضوعاً لدراسة الفيلسوف أو حتى لنشاط الأديب أو الفنان فقد حذر الفلاسفة من الوقوف عند الحياة اليومية الجارية لأنها مصدر للمعرفة الظنية. وقد أعلن «هيراقليطس»، عليها حرباً شعواء، ووصفها بأوصاف متعددة. فهي عالم الاغلال: أغلال الحياة الشخصية. وهي حياة التشيؤ والاغتراب، يتحول فيها الإنسان إلى شيء... وهي عالم الدوافع والغرائز، ضرب آخر من الاغلال. وهي عالم الفردية المحضه والأنانية. وهي عالم الكراهية والحقد والقبح وهي عالم الماء اللزج والأحوال. وهي عالم النيام الذين يجدون أنفسهم دائماً مشدودين إلى الحياة السفلى أو الدنيا. وفي مقابل تلك الحياة نجد العالم الذي يعيش فيه الفيلسوف وتدعو إليه الفلسفة، وهو يتصف بكل الصفات نقيضه الصفات السابقة. فهو عند «هيراقليطس»<sup>(١)</sup> عالم الخرية، وعالم العقل الموحد الذي يضع حداً للنظرات

---

(١) ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة فتح محمد المشعشع، مرجع سابق، ص ٧.

الشخصية التي تمزق وتغرق، ويبحث عن الأرض المشتركة بين النفوس، ويرتفع بوجود الإنسان من عالم التشيؤ إلى عالم الإنطلاق والحرية. وهو عالم التحرر من الغرائز والدوافع - وهو عالم الجميع في مقابل عالم الأنانية - وهو عالم الحب والجمال - وهو عالم النار المطهره أو عالم القلق المطهر الذي يقع في مقابل عالم الماء اللزج والأوحال - وهو عالم الايقاظ في مقابل عالم النيام - وهو عالم الساده الذين يرتفعون بنفوسهم من دنيا العبيد إلى عالم أسمى.

وإذا كنا قد أوضحنا تلك الصورة البشعة للحياة اليومية الجارية نقلا عن «هيراقليطس». لا من أجل إبراز دور الفلاسفة في تجاوزها أو تمجيد دعوتهم إلى حياة التفلسف بل لكي يشعر العلماء، كل العلماء، بالنفور منها، يستوى في هذا علماء الاجتماع أو الاقتصاد أو السياسة أو الدين. وليست هذه دعوى لتطبيق تلك الحياة اليومية الدنيا، إذ أنها تمثل هدف كل العلماء أولا وآخرا، بل هي دعوى لاختضاع تلك الحياة الجارية إلى ضرب من «التعقيل»، والنظر إليها من خلال أنساق تصورية حتى لا يضيع العلماء أوقاتهم في الجري وراء شئياتهم فلا يفتقرون من ذلك إلى شيء ذي بال، ولا يصلون إلا إلى نظرات متفرقة لاغناء فيها. فيما عدا بعض من مسكنات وعلاجات مؤقتة للحياة الإنسانية أو الاجتماعية والاقتصادية بمشاكلها المتعددة المتشابهة.

وفيما يتصل بالعلوم الاجتماعية فإن التعرف على تلك الانساق التي يخضع لها البناء الاجتماعي يمثل معرفة الواقع الاجتماعي. فالظواهر الاجتماعية المختلفة لا يمكن دراستها في واقعها المباشر، بل علينا أن نقوم بدراستها من خلال الانساق الاجتماعية. والبحث عن النسق الاجتماعي هو

بحث فى المعنى أو بالأحرى فى وحدة المعنى، وفى تماثل الفكرة التى تتخلل مجموعة من الجزئيات ومن الظواهر الجزئية.

فالإنساق الاجتماعية إذن ليست إلا النظم التى يختارها عالم الاجتماع أو الأنثروبولوجيا ليقف من خلالها على العلاقات الاجتماعية وعلى أنماط السلوك التى يعترف بها المجتمع ويقوها. فالإنسان أو الوجود البشرى يخضع لأنساق متعددة. فهو أولاً ظاهرة تاريخية - وثانياً هو نقطة تتلاحم فيها أنساق متعددة اقتصادية واجتماعية وحضارية ودينية، ومعنى هذا أن الوجود الإنسانى ظاهرة مركبة من كل تلك الأنساق المتشابكة.

والوقوف على كل تلك الأنساق الفعلية التصورية يمثل الدراسة العلمية للإنسان. وينقسم كل نسق إلى عدد من الأنظمة. فالنسق الاقتصادى مثلاً يضم عدداً من النظم التى تدور حول النشاط الاقتصادى فى المجتمع مثل نظام تقسيم العمل، ونظام الملكية ونظام الإنتاج ونظام الاستهلاك، ونظام التبادل ونظام النقود وما إلى ذلك. وهناك فى الحقل الاجتماعى مثلاً أنسقه متعددة مثل نسق القرابة. ويشتمل هذا النسق على عدد من النظم مثل نظام الزواج ونظام النسب وتفرعات الجماعة القرابية ومصطلحات القرابة وما إلى ذلك.

ومن خلال فكرة الأنساق الاجتماعية أو الثقافية نستطيع معرفة حياة البشر، سواء فى الماضى أو فى الحاضر، فإذا لاحظ الباحث الاجتماعى فى الثقافة المصرية الفرعونية القديمة أن حياة المصريين القدماء كانت تتسم بمتابعة الطقوس الاجتماعية التى تتصل بالشعائر الجنائزية واجراءات دفن الموتى، وعمليات تحنيط الجثث، امكنه أن يقيم علاقة منطقية بين تلك العناصر وأن يقوم بدراسة الحياة الاجتماعية للمصريين القدماء مثلاً من



خلال نسق اجتماعي ديني واحد هو نسق عقيدة البعث. والحياة اليومية الجارية المعاصرة يمكن لنا دراستها من ناحية أنها مجتمع التقنية أو من ناحية أنها مجتمع صناعي آلي، أو من ناحية أنها مجتمع الوفرة، أو من ناحية أنها مجتمع أوقات الفراغ أو من ناحية أنها مجتمع استهلاك... الخ. وكل هذه الانساق تمثل نماذج تصورية تستطيع من خلالها إخضاع الحياة المعاصرة إلى نوع من التعقيل ودراستها من خلال أطارات تصورية معينة.

ودراسة الانساق الاجتماعية ليست إلا تعبيراً عن أهمية دور العقل في البحث الاجتماعي. وقد أشرنا من قبل إلى هذا الدور وقلنا أن وصف الظواهر الاجتماعية هو وصف انتقائي يوجهه ويختاره العقل، وهو تنظيم للمعطيات في إطار نموذج تصوري معين أو في إطار نسق تصوري أكثر شمولاً. وهذا كله تعبير عن دور العقل في المعرفة الاجتماعية.

ويقسم «مانهايم» الاتجاهات والآراء التي تشيع في المجتمع إلى قسمين: اتجاهات تهدف إلى المحافظة على الوضع الراهن للمجتمع والدفاع عنه والبحث عن التبريرات اللازمة لحماية مصالح الفئات الحاكمة فيه، مما يصاحب ذلك كله عادة من خداع نفسي وكذب وجداني من هؤلاء الذين يقومون بمهمة الدفاع هذه، واتجاهات أخرى تمثل آمالاً لم تتحقق بعد لدى الفئات الاجتماعية التي لم تستفيد من الوضع الراهن للمجتمع، وهذه الاتجاهات الأخيرة تهدف إلى زعزعة النظام القائم وأقلاقه ويطلق «مانهايم» على الاتجاهات الأولى اسم الأيديولوجيا أو الطوبيا. وعلى الثانية اسم «اليوتوبيا»<sup>(1)</sup>.

---

(1) Karl Mannheim, *Ideology and Utopia, An Introduction to The Sociology of Knowledge*, Trans. by Louis Wirth and Edward Shils, Kegan Paul, London 1940. p. 278.



ومن الواضح أن الأيديولوجيا تعبر عن الوضع الساكن في المجتمع، في حين أن اليوتوبيا تعبر عن الوضع الثوري المتفجر فيه أو تعبر عن روح التغيير في المجتمع. الطوبيا تعبر عن الحاضر، واليوتوبيا تعبير عن المستقبل، الأولى تعبير عن استقرار المجتمع في الوضع القائم والثانية تعبير عن آمال الطبقات الصاعدة في المجتمع ورغبتها في تغيير الأوضاع.

وليس من شك في أن الانساق الاجتماعية ستضمن في جانب منها هذا النوع من أنساق المعنى الذي يعكس آراء لم تخرج بعد إلى حيز الوجود والواقع ولكن لا يستطيع أحد أن ينكرها لأنها تمثل آراء اجتماعية لها وزنها وخطرها. وإن كل وجودها لم يتعد بعد عقول الناس.

وهكذا نرى أن الفكر لم يعد فقط موضوعاً لعلم النفس أو لعلم المنطق بل أصبح كذلك من أهم موضوعات علم الاجتماع.

فالعقل الانساني أو العقل العارف في حقل العلوم الاجتماعية لا يقنع فقط بالوصف الانتقائي ولا باختيار المنهج ولا بتنظيم المعطيات عن طريق ادخالها في نسق مقنن مناسب، بل يصبح هو نفسه ومايموج فيه من أفكار وتيارات موضوعاً للبحث الاجتماعي. وذلك لأن عالم المعاني والقيم والاتجاهات الفكرية ليس كله حصيلة من الخبرات التي يجمعها الأفراد وتقننها المجتمعات بل أنه يشتمل في جانب كبير منه على تلك الآمال التي تداعب النفوس - وتدير الرؤوس المهم أن هذه الآمال - من أجل أن تخضع للبحث الاجتماعي - لا تكون مجرد آمال فردية أو خيالات شاعر بل تكون معبره عن تيار اجتماعي جارف أو ضاغط.

وفي ختام حديثنا عن المعرفة والعلوم الاجتماعية، وفي ضوء مذكرناه

الآن عن أهمية التعرف على «اليوتوبيا» فى رصد التيارات الاجتماعية التى لم تظهر بعد على القشرة الخارجية للبناء الاجتماعى، والتى لم يتجاوز وجودها بعد منطقة الغيب، وان كان هذا لا يمنع من أن تحمل أرهاصات تنبئ بطريقة أو أخرى عن وجودها «المعدوم» - اذا جاز لنا أن نستعمل هنا التفرقة التى قال بها علماء الكلام الإسلاميون بين العدم والمعدوم، ليشيروا بهذه اللفظة الأخيرة إلى مرحلة متوسطة لوجود الشيء تقع بين عدمه ووجوده المتحقق الفعلى.

وفى نهاية حديثنا نستطيع القول إننا إذا تتبعنا مسألة المعرفة عند الفلاسفة، لوجدناها تتجه نحو النظر فى المعرفة من جهات مختلفة منها... هل المعرفة ممكنة للإنسان أم غير ممكنة؟؟ وهنا تظهر فى الفلسفة مذاهب الشك إلى شك فى امكان المعرفة، ومذاهب «اللاأدرية» التى تقول «لاندري شيئا؟»، ومذاهب «الإيقان» بإمكان المعرفة. وهى التى تؤكد أن الإنسان يعرف الحقيقة<sup>(١)</sup>.

ثم يدرس الفلاسفة المعرفة من حيث طبيعتها: هل هى حسية أم عقلية أم غير ذلك؟ وهنا تصطرع مذاهب الفكر، مثل المذاهب التجريبية والمذاهب العقلية، والمذاهب الحدسية والمذاهب التصورية أو المثالية. ثم يدرس الفلاسفة أيضا مسألة «حدود المعرفة» هل نعرف الحقيقة. معرفة تامة مطلقة كما يقول «أفلاطون»؟ أم أننا نعرف الحقيقة معرفة محدودة فى نطاق الظواهر الطبيعية - كما يقول المذهب النقدي؟ كما نجد الفلاسفة قد ناقشوا أهم الأفكار المحركة فى نظرية المعرفة مثل المكان والزمان والعلية والعدد

---

(١) قبارى محمد اسماعيل: علم الاجتماع والفلسفة، الجزء الثانى - نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص ٤.

وغيرها من إطارات المعرفة، فصدرت عن الفلسفات مناقشات طويلة لبيان أصول مثل هذه الحقائق العامة.

وهكذا اختلفت وجهات نظر العلماء والفلاسفة - وخاصة علماء الاجتماع في رد نظرية المعرفة أو «الابستمولوجيا» إلى الواقع الاجتماعي وذلك من خلال منطلقات مختلفة فنجد مثلاً أن «كانط» في كتابه «نقد العقل العملي الخالص» قد رد المعرفة إلى الواقع الحسي والعقلي معاً وليس الواقع الاجتماعي.

أما آخرون فقد «لوك» إلى أن المعرفة ممكنة لكنها محدودة بحدود الحواس وحدها وما وراء الحواس نحن لانعرف شيئاً ونفى «لوك» نفياً قاطعاً أن يكون الإنسان قد ولد وهو مزود بمعارف فطرية ونادى بأن سبيلنا الوحيد إلى المعرفة هو العالم الحسي بما فيه من وقائع وجزئيات تخضع لحواسنا.

أما «ديكارت» فقد كان صريحاً في رفض هذا المذهب الحسي الذي أتى به «لوك» وبالتالي كان يعتقد في نوع آخر من المعرفة وهي المعرفة العقلية، وأقام بناءه المعرفي الإبستمولوجي كله على أساس الفكر، فلقد نادى «ديكارت» بأن العقل وحده سبيلنا إلى المعرفة، وعن طريق الشك نتوصل إلى أننا نفكر، وعن طريق الفكر نتوصل إلى أننا نوجد.

كما نجد أن علم الاجتماع الدوركايمي أصطنع نظرية إبستمولوجية تشير إلى أن الحقيقة والمعرفة أساسها الدين والمجتمع، وأن الفرد في مدركاته ومعارفه يتغذى على أفكار المجتمع وتصوراته.

في حين يؤكد علم الاجتماع الماركسي على أن الحقيقة تنبثق من بنية الطبقة ولقد استند «كارل ماركس» إلى الأساس المادي للمجتمع حيث نظر

إلى ذلك البناء الأسفل أو التحتى على أنه مصدر كل أشكال المعرفة من  
«إيديولوجيات» و«فلسفات» و«علوم» و«اديان» هكذا فسر الماديون الجدليون  
مضمون الحقيقة ويتلك النظرة عالجوا مشكلة المعرفة بردها إلى الأساس  
الاقتصادي الذي يربط الفكر والواقع داخل إطار الطبقة.... وهكذا نجد أن  
علماء الاجتماع قد حاولوا أهم محاولاتهم في مساهمتهم بإمالة اللثام عن  
الاصول الاجتماعية لتلك المقولات السابقة وللحقائق العلمية عامة فأضافوا  
إلى نظرية المعرفة عنصراً هاماً هو أثر المجتمع وبنيته في نشأة المعرفة.



## الفصل الثاني

### المسألة الانطولوجية والمعرفة

#### (علم الوجود)

أولاً : ما هي مشكلة الوجود.

ثانياً: الأبعاد والاتجاهات الفلسفية التي أحاطت بمشكلة الوجود.

ثالثاً: الوجود والمعرفة.



## الفصل الثاني

### المسألة الانطولوجية والمعرفة

#### (علم الوجود)

أولاً: ما هي مشكلة الوجود :

ان البحث في مشكلة ومعنى الوجود ودلالاته يفرض على الباحث أن يتأمل في أبعاد هذه المشكلة (مشكلة الوجود) والتي تتلخص في الاطار أو الصيغة الكلية التي تنتظم فيها الموجودات جميعاً وهي الوجود ذاته. فإذا انتهى تأمل الباحث إلى الكشف عن مقولة تجمع الموجودات في نطاق واحد شامل فسوف يثور سؤال آخر نتيجة ذلك هذا السؤال هو ما مصير ذلك الوجود نفسه؟؟ لا شك أن النظر في مشكلة المصير ترتبط بالبحث عن مصدر الوجود ومنبعه<sup>(١)</sup>.

ان الانطولوجيا هي البحث عن الدافع النهائي البعيد الذي يقف وراء الظواهر الحية أو هي البحث في العلة الأولى أو البعيدة بعكس العلوم الجزئية التي تدرس الموجودات الحسية، والعلة الجزئية أو القريبة<sup>(٢)</sup>.

إلا أننا نستطيع أن نميز موضوع الانطولوجيا عن موضوعات العلوم الأخرى على أساس كلية وعمومية موضوع الانطولوجيا وخصوصية وجزئية موضوع العلوم الأخرى، فعلم الطبيعة مثلاً يدرس الوجود لكنه يدرس وجوداً جزئياً هو ذلك الوجود المتحرك حركة محسوسة.

---

(١) محمد على أبوريان: الفلسفة ومباحثها، مرجع سابق، ص ١٢٥ .  
(٢) علي عبد المعطى محمد: المدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص ٤٤٩ .

ثانياً، الأبعاد والاتجاهات الفلسفية التي أحاطت بمشكلة الوجود :

لن يتيسر لنا الكشف عما يحيط بمشكلة الوجود من غموض إلا باستعراض تاريخي لمشكلة الوجود لكي نتبين من خلال ذلك الاستعراض أهم الاتجاهات والأبعاد والرؤى الفلسفية التي أحاطت بمشكلة الوجود.

فإذا تتبعنا مشكلة الوجود تاريخياً نجد أن هناك كثير من الفلاسفة تناولوا مشكلة الوجود بالبحث سواء في العصر القديم أو العصر الحديث.

ففي العصر القديم، نجد أن كثيراً من الفلاسفة قد تناولوا فكرة الوجود مثل بارمنيدس - هيراقليطس - سقراط - أفلاطون - أرسطو . وقد تناول هؤلاء الفلاسفة فكرة الوجود بالبحث كل منهم حسب وجهة نظره ورؤيته الشخصية . فسقراط مثلاً لم يعد الوجود عنده موضوعاً قائماً في ذاته نبحث عن صفاته ومحمولاته من سكون أو حركة أو غير ذلك . ولكن أصبحت معانى الفضيلة والخير والعدالة وغير ذلك هي الوجود الحقيقي عنده ومن هنا ارتبط الوجود عند سقراط بالمعاني أو الماهيات . أما أفلاطون . فقد نظر إلى العالم المثالي على أنه هو الوجود الثابت عنده ، وعالم الاشباح هو وجود متحرك ، والمثل وحدها هي المعاني أو الماهيات الأزلية التي لا يعثرها فساد أو تغير... إلا أن (بارمنيدس) هو أول فيلسوف وجه النظر الفلسفي لأول مرة إلى ضرورة البحث عن معنى الوجود منفصلاً عن الأشياء الموجودة وبذلك يعد هذا الفيلسوف أول من وضع الميتافيزيقا وأصول الفكر الميتافيزيقي وبصفة خاصة مبحث الانطولوجيا وذلك قبل أن يتصدى (أرسطو) لمعالجة هذا الموضوع... هذا عن فكرة الوجود في العصر القديم .

أما في العصر الحديث، فقد ابتعد المفكرون والفلاسفة عن البحث في



مشاكل الفلسفة القديمة ومباحثها ومن بينها البحث في الوجود وأتجهوا إلى التجربة للكشف عن قوانين الظواهر، كما أهمل المفكرون والفلاسفة في العصر الحديث البحث في ماهية الوجود وطبيعته وذلك لاعتقادهم بأن البحث في مشكلة الوجود إنما يخص الميتافيزيقا.

هاجم أصحاب الاتجاه الحديث في الفلسفة أصحاب المدرسة القديمة حيث هاجموهم هجومًا شرسًا وانتقدوهم انتقاداً عنيفاً خاصة في مبحث الوجود - وانتهى - أصحاب المدرسة الحديثة في الفلسفة من أمثال - فرنسيس بيكون - وكوبرنيكس - وجاليليو - إلى أن العلم لا يدرس مسائل ما بعد الطبيعة ولهذا انقضت فترة طويلة منذ عصر النهضة أهمل فيها البحث الميتافيزيقي وظهور المنهج التجريبي.

### ثالثاً، الوجود والمعرفة،

#### (أ) ديكارت، أو المدرسة اللاهوتية الإلهية،

أثار (ديكارت) مشكلة العلاقة بين المعرفة والوجود حينما قال عبارته المشهورة (أنا أفكر إذن أنا موجود) وهو بهذه العبارة يستدل على الوجود من معرفة الذات. وهو يرى أن الاستدلال من المعرفة إلى الوجود استدلال صادق وصحيح - لأن الشيء الذي ندركه بوضوح وجلاء بعقولنا لا بد أن يكون موجوداً إذ أن الوجود عند (ديكارت) يستمد حقيقته وكيانه من موجود أسمى هو الكامل اللامتناهي أي الله.

#### (ب) هوبز وهيوم، أو المدرسة الانجليزية الحسية،

انتقدت المدرسة الانجليزية الحسية آراء أصحاب المدرسة اللاهوتية

أو الآلهية وثاروا عليهم حيث ذهب أصحاب تلك المدرسة الحسية إلى أن الوجود الحسى الملموس هو الوجود الحق وأن التجربة الحسية هي معيار الحكم بالوجود أو عدمه ومن أهم فلاسفة المدرسة الحسية نجد كل من هوبز وهيوم.

إلا أن أصحاب هذه المدرسة الحسية قد أخطأوا وذلك لاهمالهم لما وراء المظهر الحسى فى الوجود. فقد يكون نطاق الوجود أوسع من ادراكنا الحسى وقد تكون هناك أشياء ونواحي مجهولة فى الوجود لا تقع تحت حسنا فى الوقت الحاضر أى أن الحس يعجز فى وقت ما عن ادراكها ومعرفتها ولذا فليس من حقنا أن ندعى أن هذه الأشياء غير موجودة. بل يجب أن نقول خلافاً لما يزعمه الحسيون أن ثمة أشياء نعجز عن ادراكها لكننا لا نقطع بعدم وجودها... مثال ذلك الصعود إلى القمر - وهل هناك حياة فوق كوكب المريخ - هل توجد كائنات أخرى فى الوجود غير الكرة الأرضية. وعلى هذا يكون لدينا معنى آخر للوجود يتضمن وجود أشياء يعجز ادراكنا الحسى عن إثبات وجودها.

## الفصل الثالث

### المسألة الأكسيولوجية (القيم)

#### الحق - الخير - الجمال

- أولاً : قيمة الحق أو المنطق .
- ثانياً : قيمة الخير أو الأخلاق .
- ثالثاً : قيمة الجمال .





## الفصل الثالث

### المسألة الاكسيولوجية (القيم)

#### الحق - الخير - الجمال

الاكسيولوجيا أو مبحث القيم مبحث قديم بدأ مع بدايات الفلسفة اليونانية خصوصاً عند سقراط وأفلاطون وأرسطو.

ففى الفلسفة اليونانية تعتبر القيم جزءاً من الأخلاق وعلم الجمال. ولقد حاولت المذاهب الفلسفية على اختلافها الإجابة بشكل أو بآخر على أسئلة ومشكلات فلسفية ترتبط بالقيم. ولكن الاجابات لم تصل حتى الآن إلى اتفاق حتى على طبيعة المشكلات المرتبطة بهذا الموضوع. مع ذلك سيتظل القيم مبحثاً فلسفياً جديراً بالبحث والتأمل.

وانتقل مبحث القيم إلى العصور الوسطى إسلامية ومسيحية وحديثاً عرض (كانط) لموضوع القيم فى علاقته بالمعرفة. وفى القرن التاسع عشر نشأت علوم كثيرة بحيث بدورها فى موضوع القيم من أنحاء مختلفة، وفى القرن العشرين كان (بوللابى) أول من استخدم لفظ اكسيولوجيا كما استخدمه (هارتمان) عام ١٩٠٦ ثم تلاهما غيرهما من الباحثين<sup>(١)</sup>.

ومن المسائل التى كانت محل أخذ وعطاء بين المفكرين على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية والفلسفية - مسألة - مفهوم القيم ومعناها وهل للقيم وجود مستقل أم أنها صفات عينية أو مادية للأشياء؟ وهل القيم نسبية أم مطلقة؟ ثم مسألة القيم وعلاقتها بأى قيم أخرى، ثم مسألة مصدر القيم. فهل القيم

---

(١) على عبد المعطى محمد: المدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص ٤٧٣.

من أصل اجتماعي... أم أنها ذات أصول لاهوتية دينية وغير ذلك من المسائل... وهل يمكن التوحيد أو الجمع بين الحق والخير والجمال. وغير ذلك من المسائل.

ومبحث القيم يدرس قيماً ثلاث: قيمة الحق أو المنطق وقيمة الخير أو الأخلاق وأخيراً قيمة الجمال أو فلسفة الجمال... وسوف نلقى الضوء على كل تلك القيم على النحو التالي: قيمة الحق أو المنطق - قيمة الخير أو الأخلاق - قيمة الجمال أو فلسفة الجمال.

#### أولاً: قيمة الحق أو المنطق :

تشير كلمة المنطق من ناحية الاشتقاق اللغوي إلى الكلام أو النطق. كما تشير من ناحية أخرى - إذا ابتعدنا عن الأصل اللغوي واقتربنا من الكلمة اليونانية Logos إلى العقل والفكر أو البرهان.

وقد أشار (لاتا ومكبث) في كتابهما (عناصر المنطق) إلى شيء قريب من هذا فقد ذهبوا إلى أن المنطق يشير إلى (علم اللوغوس Science of Logic) أي علم اللغة العقلية أو الحوار العقلي أو علم الكلام المعبر عن الفكر<sup>(١)</sup>.

#### تعريف المنطق :

لقد تعددت التعريفات حول المنطق واختلفت الآراء فيه. ومن الصعوبة البالغة تحديد تعريف واحد له.. إلا أنه يمكننا حصر تعريفات المنطق في أربعة اتجاهات رئيسية هي :

---

(1) Latta and Macbeath: The Elements of Logic.

• عرف بعض الفلاسفة والمناطق المنطق تعريفاً علمياً فقالوا أن آله أو صنعة.

• عرف فلاسفة آخرون المنطق بأنه صناعة وعلم نظري.

• وعرف آخرون المنطق بأنه علم معياري.

• بقي تعريف أخير للمنطق وهو أنه علم نظري وهذا التعريف يعتبر من أنسب التعريفات للمنطق الصوري والمنطق الرمزي على حد سواء.

أصل المنطق :

يرجع الفضل إلى الفيلسوف الكبير أرسطو في وضع الأساس لعلم جديد هو علم المنطق وذلك بقصد تدريب العقل بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على التفكير والتحليل السليم. ويرى أرسطو أن العقل لا يكتمل بدون هذا التدريب.

لقد أدى انحلال اليونان السياسي والاقتصادي إلى ضعف العقل والأخلاق الاغريقية بعد أرسطو، ولكن عندما جاء أسلافه بعد ألف سنة من التأخر والظلام ووجدوا لديهم المقدرة على الفكر والتأمل، قام (بيوثيوس) بترجمة منطق أرسطو (٤٧٠ - ٥٢٥م) الذي أصبح نموذجاً للفكر في العصور الوسطى، وأما للفلسفة في القرون الوسطى التي على الرغم من أنها كانت مجدية وعميقة بسبب العقائد المحيطة بها، فقد تمكنت من تدريب العقل والفكر على التفكير والتعقل والتأمل ووصف الاصطلاحات الفنية للعلم الحديث، وأرست قواعد المنهج العقلي.

ان المنطق يعنى ببساطة، الفن والأسلوب الذى يساعدنا على تصحيح تفكيرنا. انه نظام وأسلوب كل علم، وكل نظام، وكل فن، وحتى الموسيقى تلجأ إليه. انه علم، لأن وسائل التفكير الصحيح يمكن اختصارها إلى مدى كبير وتحويلها إلى قواعد كالطبيعيات والهندسة، وتدريسها لكل عقل عادى. انه فن لأنه بالممارسة يقدم للفكر أخيراً ذلك الاتقان والدقة والضبط اللاشعورى السريع الذى يرشد ويوجه أصابع عازف البيانو بانسجام سهل فى العزف على آله... لا شىء أثقل على الفهم من المنطق ولكن لا شىء أكثر منه أهمية.

لقد وردت اشارات عن علم المنطق الجديد فى مناقشات سقراط التى كان يلح فيها دائماً على وضع تعريف للأشياء، كما أن رسالة أرسطو الصغيرة عن (التعاريف) تظهر أن منطقة قد تؤدي من هذا المنبع. لقد قال (قولتير) (إذ كنت ترغب فى التحدث معى عرف ما تقول وحدد قولك. كم من نقاش قد ينكمش ويتحول إلى مقطع لو تجرأ المتناقشون على تحديد عباراتهم وجملهم، هذا هو الأول والآخر فى المنطق، وقلبه وروحه، بأن تخضع كل عبارة هامة فى حديث جدى إلى أشد أنواع التعريف والتحديد والفحص. انها طريقة صعبة، وامتحان لا رحمة فيه للعقل).

كيف يمكننا تحديد الموضوع أو العبارة؟ ويجيب أرسطو على ذلك بقوله، ان كل تعريف جيد يتألف من جزئين، ويقف على قدمين ثابتتين. فهو أولاً، يعين الموضوع الذى يتناوله السؤال إلى طبقة أو جماعة تشترك معه فى مميزاتها العامة. لذلك يكون الانسان أولاً وقبل كل شىء حيواناً،



وثانياً فهو يشير إلى أى شىء يختلف فيه عن جميع الأعضاء الآخرين فى طبقته، وهكذا فإن الإنسان فى طريقة أرسطو حيوان عاقل. والفرق الوحيد الذى يميز الإنسان عن بقية الحيوانات هو كونه عاقلاً.

ان أهم ما أدخله أرسطو على الفلسفة هو مذهبه فى القياس، والمقصود بالقياس هنا هو تدليل مؤلف من ثلاثة أجزاء، وهذه الأجزاء الثلاثة هى : مقدمة كبرى، ومقدمة صغرى، ونتيجة، وهذه النتيجة تنتج عن الحقيقة المسلم بها فى المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى. مثال على ذلك الإنسان حيوان عاقل، ولكن سقراط إنسان، لذلك فإن سقراط حيوان عاقل. ان القارئ الرياضى سيرى فوراً أن بناء القياس يشبه التدليل القائل بأن الشيئين المساويين إلى نفس الشىء يكون أحدهما مساوياً للآخر. فإذا كانت (أ) هى (ب) و (س) هى (أ) عندئذ تكون (س) هى (ب) فقد وصلنا إلى النتيجة كما فى القضية الرياضية بالغاء الحد المشترك (أ) من المقدمتين. وهكذا نصل إلى النتيجة فى القياس بالغاء الحد المشترك وهو (إنسان) من المقدمتين ووصل ما بقى. أن وجه الصعوبة كما أشار رجال المنطق من (بيرو) إلى أيام (ستيوارت مل) تكمن فى أن المقدمة الكبرى فى القياس تأخذ النقطة المراد اثباتها كقضية مسلماً بها، لأنه إذا لم يكن سقراط عاقلاً (ولا أحد يشك فى أن سقراط إنسان) عندئذ لن تكون القضية القائلة بأن الإنسان حيوان عاقل صحيحة شاملة.

ويجيب أرسطو بلا شك على أنه عندما يتوفر فى الفرد عدد من الصفات المميزة لنوع (سقراط إنسان) فإن هذا يدل على افتراض اشتراك الفرد فى الصفات الأخرى المميزة للنوع، وهى (العقلية) ولكن القياس على ما يلوح ليس نظاماً آلياً لكشف الحقيقة بقدر ما هو توضيح للعرض والفكرة.

## ثانياً: قيمة الخير أو الأخلاق :

### (أ) الأخلاق في الفكر الفلسفي اليوناني القديم :

عندما التف الشباب في أثينا حول أرسطو في أعداد كبيرة طلباً للعلم والتهذيب بدأ أرسطو يتحول أكثر فأكثر عن التفصيلات العلمية إلى المشاكل الأخلاقية الأوسع والأشد غموضاً. وبدا له بوضوح أن السؤال الأساسي الذي يفوق جميع الأسئلة التي تناولت العالم الطبيعي هو السؤال، عن الحياة الفاضلة، ما هي الحياة الفاضلة؟ وما هو الخير الأعظم في الحياة؟ وما هي الفضيلة؟ كيف نستطيع بلوغ السعادة وتحقيقها؟.

يقول أرسطو أن الهدف من الحياة هو السعادة لذاتها لا لشيء آخر، ونحن نختار الشرف، والأمانة، والادراك.. لأننا نصل عن طريقها إلى السعادة ونكون سعداء بفضلها، ولكن أرسطو يعرف أن تسمية السعادة بالخير الأسمى مجرد حقيقة أولية، وما نريده هو تفسير أوضح عن طبيعة السعادة، وطريق الوصول إليها؟.

ان حياة العقل شرطاً للسعادة باستثناء بعض اللوازم الجسدية، وتتوقف الفضيلة على الرأي الواضح وضبط النفس وتناسق الرغبات والاعتدال.

ومن أهم الطرق لبلوغ السعادة في نظر أرسطو هو (الوسطية) أي الطريق الوسط أو ما يسمى (بالوسط الذهبي) حيث تنظم الأخلاق في شكل ثلاثي يكون الطرفان الأول والأخير فيه تطرفاً ورذيلة. والوسط فضيلة أو فضل. وهكذا يكون بين التهور والجبن فضيلة الشجاعة، وبين البخل والاسراف فضيلة الكرم، وبين الكسل والجشع فضيلة الطموح، وبين الخضوع والعتو

فضيلة الاعتدال، وبين الكتمان والثثرة فضيلة الأمانة، وبين الكآبة والمزاح فضيلة البشاشة وبين المحبة والتملق فضيلة الصداقة.

من الواضح أن مبدأ الوسط والاعتدال يميز تقريباً كل منهج من مناهج الفلسفة اليونانية. أن الإنسان المثالي في رأى أرسطو هو الذى لا يعرض نفسه بغير ضرورة للمخاطر، ولكنه على استعداد لأن يضجى حتى بنفسه فى الأزمات الكبيرة، مدركاً أن الحياة لا قيمة لها فى ظروف معينة. وهو يعمل على مساعدة الناس، ولكنه يرى العار فى مساعدة الناس له، لأن مساعدة الناس ونفعهم دليل التفوق والعلو، ولكن تلقى المساعدات منهم دليل التبعية وانحطاط المنزلة، ولا يشترك فى المظاهر العامة، وينأى بنفسه عن التفاخر والتظاهر. وهو صريح فى كراهيته وميوله. ولا يساير الآخرين، إلا إذا كان صديقاً لأن المسايرة من شيم العبيد، ولا يشعر بالغل والحقد أبداً، ويغفر الاساءة وينساها، ولا يكثر الحديث... ولا يبالى بمدح الناس له أو ذمهم لغيره. ولا يتكلم سوءاً عن الآخرين ولو كانوا أعداء له، شجاعته رصينة، وصوته عميق، وكلامه موزون، لا تأخذه العجلة، ولا تأخذه الحدة أو يستبد به الغضب. ويتحمل نوائب الحياة بكرامة وجلال، باذلاً جهده قدر طاقته وظروفه، كقائد عسكرى بارع ينظم صفوفه بكل ما فى الحرب من خطط. وهو أفضل صديق لنفسه، ويبتهج فى الوحدة، بينما نرى الجاهل العاجز المجرد عن الفضيلة أو المقدرة عدو نفسه ويخشى الوحدة... هذا هو الرجل المثالى فى نظر أرسطو.

وفى الواقع لقد صدرت المشكلة الأخلاقية فى الفلسفة اليونانية كمسألة سلوكية خالصة، واستناداً إلى مبادئ عملية، ولذلك جعلت الأخلاق

السقراطية من (الفضيلة علماً) ومن (الرذيلة جهلاً) الأمر الذي دفع (اميل بوترو) أن يرفع من سقراط إلى مرتبة المؤسس الحقيقي لعلم الأخلاق<sup>(١)</sup>.

ولقد انحصرت المشكلة الأخلاقية عند اليونان في وسائل غائية، لتحقيق السعادة أو الغاية المثلى للإنسان. فصدرت بذلك أخلاق الخير أو الفضيلة عند سقراط وأفلاطون وأرسطو<sup>(٢)</sup>.

كما صدرت أيضاً أخلاق اللذة عند (أرستيب Aristippe) وتجلت ونضجت عند (إبيقور Epicure).

(ب) الأخلاق في الفكر الفلسفي الحديث :

اتجهت الأخلاق في الفلسفة الحديثة اتجاهاً نفعيةً عند (هوبز Hobbes) و (هلفتيوس Helvetius)، وتكلم النفعيون عما أسموه بالمنفعة الشخصية والمنفعة العامة. كما أخذت الفلسفة التجريبية بمبادئ المنفعة فاستندت أخلاق (دافيد هيوم) إلى فلسفة اللذة والألم، وعاطفة الاستحسان والاستهجان. فالخير هو ما يجلب اللذة، والشر هو ما يجلب الألم لأننا نتجه بعواطفنا نحو اللاذ، ونبتعد عن المؤلم.

وتشتق عواطف الاستهجان والاستحسان عند (هيوم) مما يسميه بالحاسة الخلقية Moral Sentiment. ويفضل تلك الحاسة الخلقية يستطيع أن يميز الإنسان بين ما يحقق السعادة، وبين ما يسبب التعاسة، ومن ثم كانت تلك

---

(1) Emile Boutroux., Etudes O'histoire de la philosophie F. Alcan. Paris. 1925. p. 11.

(2) Gabriel Séailles & Janet Paul., Histoire de la philosophie, Quatrieme Editon, Paris, 1928, p. 408.



الحاسة الخلقية حاسة إنسانية، ولقد أطلق عليها بالفعل اسم الحاسة الإنسانية  
(<sup>١</sup>)Sentiment of Humanity .

وتختلف أخلاق (كانط) كلية عن الأخلاق الحسية التجريبية عند  
(هيوم) فلم تذكر تجريبية (هيوم) شيئاً عن مفهوم (الواجب) أو (الالتزام  
الخلقى)، أو (الارادة الخيرة) على ما فعل (كانط) حين كشف النقاب عن  
مقولات خلقية جديدة بالنظر وحين اعتبر (الواجب والالزام) والصواب  
والخطأ من الأفكار الأخلاقية الرئيسية؛ حيث أن الإنسان الأخلاقى عند  
(كانط) هو ذلك الإنسان الذى يمتاز بالإرادة الخيرة أو بالنية الطيبة التى  
تدفعه نحو فعل الخير طبقاً للواجب ووفقاً للقانون الأخلاقى (<sup>٢</sup>) .

ولا يصدر الفعل الأخلاقى عند (كانط) إلا عن إرادة خيرة، كما أن من  
طبيعة الإرادة الخيرة أنها تنزع دائماً نحو الصواب. حيث أن صواب العقل  
أو خطئه انما يستند اما إلى ارادة الخير أو ارادة الشر، أى أن طبيعة الفعل  
فيما يتعلق بالصواب والخطأ تعتمد أصلاً على طبيعة الدافع الأخلاقى  
أو (النية) (<sup>٣</sup>) .

فهناك أفعال ارادية تسند إلى دافع Impulse وأخرى تستند إلى مبدأ  
Principle . فإذا ما أحسنت مثلاً إلى انسان نظراً لبؤسه أو فظاعة حالة فإن  
هذا الفعل الارادى الخلقى، يستند أصلاً إلى دافع الشفقة. ولكننى إذا أردت

---

(1) Broad, C. D., Five Types of Ethical Theory, Kegan Paul,  
Kondon, 1944, pp. 44 - 85.

(2) Ibid., p. 91.

(3) Ibid., p. 116.

العمل طبقاً للارادة الخيرة التي هي (ارادة العمل بمقتضى الواجب) فأننى أقوم بواجب الاحسان لا لشيء إلا أنه الواجب، ومعنى ذلك أننى أقوم بهذا الفعل الارادى الخلقى تبعاً لقانون مطلق، واستناداً لمبدأ أخلاقى عام.

والواجب عند (كانط) - قانون - وهو أمر مطلق صريح وذلك هو (القانون الرئيسى الذى يفرضه العقل العملى الخالص) إنه من قبيل المسلمات الرياضية غير قابل للبرهنة، لأنه من فرض العقل العملى الخالص - الذى يحتم الواجب بقوله :

(تلك هي ارادتى، وذلك هو أمرى)، (إن واجبى هو ألا أسرق، يجب أن أحترم هذا الواجب لأنه هو الواجب، ولأن العقل العملى هو الذى أمرنى بطاعته) وهذا هو الواجب كقانون<sup>(١)</sup>.

وإذا كانت خاصية القانون هي الكلية والضرورة، فالأمر المطلق لا يعرف، إلا بكلية القانون الواجب على حكم الارادة أن يطابقه. ومن هنا كان الواجب قانوناً مطلقاً عاماً فى كل زمان ومكان. فلنعمل وفقاً للارادة الخيرة، ولننظر إلى الإنسانية كما لو كانت غاية وليست وسيلة، ولنجعل ارادتنا حرة، كما لو كنا مشرعين للقانون<sup>(٢)</sup>. وهكذا وصل (كانط) إلى فكرة الارادة الخلقية وهي (ارادة الواجب) وهي ارادة مُشرعة أى بواسطتها يصدر القانون الكلى المطلق، تلك هي ميتافيزيقا (كانط) فى الأخلاق وفلسفته فى الواجب.

---

(1) André Cresson., Le problem Moral Et Les philosophes, Collec. A Colin. Paris. 1947. p. 133.

(2) Ibid., p. 135.

مما سبق يتضح لذا أنه فيما يتعلق بمبحث الخير، فإن الفلسفة تحاول بث الخير في نفوس الأفراد والمجتمعات، وتربية الوعي الأخلاقي لدى الجماهير، وتعميق دور الضمير والدعوة إلى مجابهة الشرور بكل أنواعها بما يكفل تحقيق سلوك أخلاقي رشيد، يؤدي في النهاية إلى سعادة المجتمع ورفاهيته.

والفلسفة وقد امتلكت تراثاً أخلاقياً ضخماً من خلال الفلسفات التي تعاقبت على المجتمعات هي أقدر التخصصات على القيام بهذه المهمة الأخلاقية.

فمنذ أفلاطون تعارفت المجتمعات على فضائل العفة والشجاعة والحكمة والعدالة ومنذ أرسطو تعارف العالم على أن الفضيلة وسط بين رذيلتين. ومنذ الفلسفة الرواقية تعرف الناس على مفاهيم الإخاء والحرية والمساواة ورياسة الجأش. كما تعرف الإنسان خلال فترات فلسفية مختلفة على مفاهيم الخير والشر. وأخلاق العاطفة، والأخلاق الاجتماعية وأخلاق الضمير وغير ذلك من أنماط فلسفية أخلاقية مختلفة كونت خلفية ضخمة لدى الفلاسفة استطاعوا أن يكونوا من خلالها أطراً أخلاقية تعمل على تطوير الإنسان وتقدمه من الناحية الأخلاقية وتطوير المجتمع بالتالي باعتبار أن الإنسان هو محور العملية التنموية في المجتمع.

### ثالثاً: قيمة الجمال :

القيمة الثالثة التي تدرسها الفلسفة هي قيمة الجمال، والجمال اما أن يكون جمالاً طبيعياً من خلق الله سبحانه وتعالى واما أن يكون جمالاً صناعياً

من صنع الفنانين، نلمس الجمال الطبيعي فى آيات الجمال التى تملأ الوجود: شروق الشمس وغروبها، الألوان الجميلة للورود والأشجار، انسياب الماء الرقراق فى جداوله . أصوات البلابل وتغريد الطيور، جماليات السماء بما فيها من نجوم وكواكب... إلخ، أما الجمال الصناعى فنجده فى اللوحات الجميلة وأعمال النحت والالحن الموسيقية وفى الغناء والرقص وفى غير ذلك من جماليات أبدعها الإنسان .

ولفلسفة الجمال تاريخ طويل يمتد إلى الوراء من البدايات الأولى للفلسفة، فقد طالعنا أفلاطون بنمط من الجمال أسماه الجمال المثالى الذى يتربع فى عالم المثل، وحدثنا أرسطو عن المحاكاة فى الفنون الجميلة، وعن التطهير... تطهير النفس من أدرانها عن طريق الموسيقى . وقدم الرومان فنوناً جميلة تعتمد على بيان ما فى الجسم الإنسانى من جمال وتناسق يتمثل فى قوة عضلاته وتناسقها الجمالى، وقدم لنا فنانوا عصر النهضة آيات رائعة من الفن الجميل فى الرسم والنحت والتصوير فها هو (مايكل انجلو) أعظم فنانى عصر النهضة يقول (ان الإنسان لا يرسم بيده بل برأسه) ... وهناك قصة طريفة تروى عن (دافنشى) عندما كان يرسم ويصور لوحته الخالدة (العشاء الأخير) فقد جلس عدة أيام أمام لوحته ساكناً بلا حركة قبل أن يمس اللوحة مما ضايق رجل الدين الذى كلفه بالعمل وانتقم الفنان لنفسه من رجل الدين الذى كان يلح عليه بشدة لبدأ العمل بأن اتخذ من وجه رجل الدين نموذجاً لصورة يهوذا .

ان جوهر الفاعلية الفنية، يكمن فى هذا المجهود الساكن الذى يبذله الفنان وهو صامت ليتصور الصور الكامنة المتقنة التى تعبر عن الموضوع



الذى فى ذهنه . فليست معجزة الفن فى اظهار الصورة واخراجها بل فى تصور الفكرة ، لأن اخراج الصورة ليس إلا صياغة آلية وبراعة يدوية .

ولنا أن نتساءل هنا عن ما هى المسائل التى تثيرها فلسفة الجمال ؟ .

تتلخص المسائل التى تثيرها فلسفة الجمال فى أمور ثلاثة هى<sup>(١)</sup> :

( أ ) تعريف الجمال .

( ب ) طبيعة الجمال .

( ج ) الحكم الجمالى .

(أ) تعريف الجمال :

ليس هناك تعريفاً واحداً يمكن أن يحظ بقبولنا للجمال ، لكن يمكن أن نقدم التعريف الاصطلاحي التالى : أن الجمال هو ذلك الذى يتسم بالتناسق والنظام والانسجام بحيث ينم عن معنى ويكون له مغزى محدد . والجمال لا يرتبط بفكرة السعادة أو بفكرة الفائدة أو المنفعة كما لا تربطه علاقة بالخير أو الشر .

( ب ) طبيعة الجمال :

ثار نزاع طويل حول طبيعة الجمال ، فبينما رأت أحد المدارس الفلسفية أن للجمال صفات أو خصائص موضوعية مستقلة عن الأفراد الذين يدركونها ، فإن المدارس المقابلة ذهبت إلى انكار موضوعية الأشياء والصفات الجمالية ورأت أن الجمال وصفاته أمور ذاتية بحتة .

---

(١) على عبد المعطى محمد: المدخل إلى الفلسفة ، مرجع سابق ، ص ٤٨٠ .

وحقيقة الأمر أن الجمال ليس ذاتياً محضاً ولا موضوعياً محضاً لكنه مزاج تآلف من الذاتية والموضوعية، فالجمال يوجد وجوداً موضوعياً في أشياء ذات طبيعة واقعية لكننا نحن كذوات نتذوقه ونضفى على موضوعيته عناصر من خيالاتنا وأفكارنا وميولنا الذاتية البحتة.

### (ج) الحكم الجمالي :

وهناك اختلاف كبير بين المفكرين حول مسألة الأحكام الجمالية: فبينما يؤكد البعض أن تذوق الجمال يرجع إلى حكم العقل وقواعد الفكر (مدرسة العقلين) يؤكد البعض الآخر تدخل العنصر العاطفي أو الوجداني في أحكامنا الجمالية (المدرسة الرومانتيكية) وهكذا يكون الحكم الجمالي في نظر المدرسة الأولى عقلى محض، بينما هو عاطفى خالص في نظر المدرسة الثانية.

والواقع أن الحكم الجمالي لا يمكن أن يكون عقلياً خالصاً أو وجدانياً صرفاً إنما هو فى رأينا مزيج من عقل ووجدان.

وهذا يؤكد ما ذهب إليه الفيلسوف (بندتو كروتشى)<sup>(١)</sup>، حيث يقول: (إن الاحساس بالجمال تعبير باطنى، فدرجة فهمنا أو تقديرنا للعمل الفنى تعتمد

---

(١) بندتو كروتشى فيلسوف ايطالى ولد عام ١٨٦٦ فى مدينة صغيرة فى مقاطعة (اكويلا) وهو من الفلاسفة المعاصرون فى أوربا - وكان الابن الوحيد لأسرة كاثوليكية محافظة ثرية. وبدأ دراسته بالتاريخ والآداب ثم أقبل على دراسة الفلسفة. كان طبيعياً أن تأخذ فلسفته لونا يتجه فيه إلى النقد وتذوق الفن والجمال. وأعظم مؤلفاته هو كتابه عن (الجمال) الذى نشره عام ١٩٠٢ وفيه يفضل الفن على الميتافيزيقا والعلم. إن العلوم تقدم لنا فائدة ولكن الفنون تقدم لنا الجمال. إن العلوم تباعد بيننا وبين الفرد والحقيقة وتنقلنا إلى عالم حافل بالمجردات الرياضية. أما الفن فيتجه بنا مباشرة إلى الشخص المعين والحقيقة الفريدة.

على قدرتنا فى أن نرى الحقيقة المصورة ببصائرنا مباشرة، أى قدرتنا على أن نكون لأنفسنا صورة ذهنية معبرة. اننا نعبر عن بصائرنا دائماً عندما نستمتع بالعمل الفنى الجميل... فبصيرتى أنا هى التى تكون الصورة الذهنية (لهملت) مثلاً أو (عطيل) حين أقرأ شكسبير. إذن فسر الجمال هو الصورة الذهنية المعبرة سواء فى الفنان المبدع أو المتفرج المتأمل لتلك الصور... الجمال تعبير سديد وبما أنه لا وجود لتعبير حقيقى إلا إذا كان سديداً يمكننا الاجابة على السؤال القديم ببساطة بقولنا أن الجمال تعبير).

لذا يرى بعض الباحثين أن وظيفة الفنان لا تقوم فى تقليد الطبيعة ومحاكاة مشاهدنا وأثارها، بل مهمته أن يضيف عليها جمالاً من ذاته - من خياله وعواطفه - وهنا يختلف الجمال والفن الجميل عن العلم، فبينما العلم يقتضى أن يجرد الباحث نفسه من أهوائه وأخيلته وميوله فإن الفنان يقحم ذاته وعواطفه وميوله فى التعبير عن موضوعه وهذا يعنى عند التحليل الأخير أن الجمال فى الفن لا يقاس بمدى مطابقته للواقع إذ أن هذا هو معيار الصدق فى العلم لا فى الفن.

وإذا كنا ننشد (الصدق) فى الفن، فإن هذا الصدق يجب أن يكون له معنى يختلف عن معناه فى العلم أو الفلسفة، أنه صدق التعبير عن ذات فردية وعن مشاعر شخصية، وليس صدق النتائج بالقياس إلى الواقع كما هو الأمر فى العلم ومن هنا يتعذر التوفيق بين الصدق فى الفن والصدق فى العلم أو فى المنطق أو حتى الفلسفة.

يتبين لنا مما سبق عند ما تحدثنا عن مسائل البحث الفلسفى أن هناك ثلاث اتجاهات رئيسية تحدد ميادين البحث الفلسفى هذه الاتجاهات الثلاثة هى:

- مبحث الوجود، أو ما يسمى (بالانطولوجيا) وهو يبحث في طبيعة الوجود وحقيقته.

- مبحث المعرفة، أو ما يسمى (بالابستمولوجيا) وهي تدرس المعرفة الإنسانية بصفة عامة وحدودها والعلم الإنسانى بصفة عامة من حيث شروط الصواب والخطأ به والطرق المؤدية إلى اكتساب المعرفة.

- مبحث القيم، أو ما يسمى (بالاكسيولوجيا) وتبحث في ماهية القيم (الحق - الخير - الجمال) وحقيقة هذه القيم وهي تشتمل على دراسة الأخلاق أى البحث فى المثل العليا أو المعايير التى يقاس بها السلوك الإنسانى وتشتمل كذلك على فلسفة الجمال وهى البحث فى المثل العليا أو المعايير التى نقيس بها الفن والجمال.

وقد يطلق البعض اسم (الميتافيزيقا) على الانطولوجيا والابستمولوجيا.

وللفلسفة فروع أخرى غير هذه الفروع الثلاثة أهمها :

- المنطق ومناهج البحث، وهى تبحث فى الشروط العامة للتفكير الصحيح.
- فلسفة الدين - فلسفة القانون - فلسفة التاريخ - الفلسفة السياسية - وهذه دراسات خاصة فرعية نشأة من البحث فى المشاكل المتعلقة بها.



## المراجع العربية والأجنبية



### أولاً: المراجع العربية:

- ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق في التربية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨١ .
- ابن خلدون: المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢ .
- أبي النصر الفارابي: أراد أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٣ .
- أبو الحسن الماوردي: أدب الدنيا والدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨ .
- أبي النصر الفارابي: السياسة المدنية، دار المشرق، بيروت، ١٩٧١ .
- أبي النصر الفارابي: فصول منتزعة، دار المشرق، بيروت، ١٩٧١ .
- أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥٤ .
- البير نصري: مقدمة كتاب أبي نصر محمد الفارابي، دار المشرق، بيروت، ١٩٦٨ .
- الفارابي: احصاء العلوم، تحقيق وتقديم، تعليق عثمان أمين، ط٢، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٩، ص ٥٢ .
- حسام الدين الألوسي: بواكير الفلسفة قبل طاليس، دار الثقافة، بغداد، ١٩٨٦ .
- حري عباس: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية .
- صلاح فنصوه: فلسفة العلم، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ .
- عبد الرحمن خليفة: المدخل إلى علم السياسة، جامعة الامارات العربية، ١٩٨٢ .
- عبد الرحمن خليفة ومنال أبوزيد: الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية، اسكندرية، ٢٠٠٣ .
- عصمت عدلى: علم الاجتماع الأمنى - الأمن والمجتمع، دار المعرفة الجامعية، اسكندرية، ٢٠٠١ .
- على عبد المعطى محمد: المدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ٢٠٠٠ .

- على عبد المعطى محمد: الفكر السياسى الغربى، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩٣.
- على عبد المعطى محمد: اتجاهات الفلسفة الحديثة: دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩٣.
- عماد عبد السلام: كانط ملامح حياته وأعماله الفكرية، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٦.
- قبارى إسماعيل: علم الاجتماع والفلسفة، الجزء الثانى - نظرية المعرفة - دار الكتاب العربى، الاسكندرية، ١٩٧١.
- محمد على أبوريان: الفلسفة ومباحثها، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٧.
- محمد على أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفى، ج٢ أرسطو والمدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية، ١٩٨٠.
- محمد على أبوريان: الفلسفة أصولها ومبادئها، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ١٩٧٨.
- محمد غلاب: الفلسفة الفلسفة الاغريقية، ج١، ط٢ مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٠.
- محمد بيسار: الفلسفة لايونانية - دار الكتاب اللبنانى، بيروت ١٩٧٣.
- ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة فتح محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٧٥.
- ول ديورانت: قصة الحضارة، ج١، المجلد الثالث، ترجمة محمد بدران، القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٤.
- يحيى هويدى: نحو الواقع والفلسفة، دار الثقافة، القاهرة ١٩٨٦.
- يحيى هويدى: الفلسفة الوضعية فى الميزان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٢.



## ثانياً: المراجع الأجنبية:

- André Cresson., le problem Moral et les philosophes, Collec. A Colin Paris, 1947.
- Broad, C. D, Five Types of Ethical Theory, Kegan paul, London, 1944.
- Emile Boutroux.. Etudes D'histoire de la philosophie F Alcan Paris, 1925.
- Emile Durkhiem De la Division du travail Social, 1893.
- Gabriel Séailles & Janet paul., Histoire de la philosophie, Paris, 1928.
- George Simpson, Man In Society. Copyright by Random House, New York, 1954.
- H. Margenau. The nature of physical Reality' A philosophy of Modern pysics. 1954
- Henri Bergson. les Deux sources de la moral et de la Religion. PUE. 1951. (voir aussi dernière édition. 1978.
- Kant. Critique de la Raison Pure. Presses, Universites de Erance. Paris, 1950.
- Karl Mannheim, Ideology and Utopia, An Interoduction to the Sociology of Knowledge, Kegan paul, London, 1940.
  - Rousseau, Social Contract, oxford University, press, 1948.



القسم الثانى

**تصنيف الفلسفة أو العلوم**

بقلم د . عباس سليمان





## مقدمة

لاشك أن هناك دراسات جادة بذلت لاستقصاء وتحليل جهود العلماء العرب والمسلمين في تصنيف العلوم؛ إلا أنه مازالت هناك حاجة ضرورية إلى دراسات أخرى كثيرة في هذا المجال، حتى تتمكن من توضيح دور العلماء العرب والمسلمين في تصنيف العلوم ابتداءً من القرن السادس الهجري.

ونحن لا يمكن الجزم بدايةً - تعليلاً لاختيارنا موضوع التصنيف بالذات - أن هذا الموضوع أجدد بالبحث والدراسة من غيره ، وإنما الذي نريد أن نقوله: هو أن موضوع التصنيف جدير بالدراسة والبحث؛ لأنه يقوم على وضع إطار عام لتصور واحد عن المعرفة والعلوم، وأشكالها وأجزائها وعناصرها، كما يقدم تمييزاً للمعارف أو العلوم من حيث مراتبها وغايتها؛ ولهذا أثره الكبير في إطار المعرفة العام، لاسيما من حيث أوجه التخصص في بعض الفروع دون البعض الآخر، كما هو واضح تماماً في العلم الحديث. وعلى هذا ، فإن موضوع التصنيف يقدم لنا تعريفاً بمختلف أنواع العلوم وغايتها، مما يؤثر إيجاباً في توسيع آفاق الإنسان المعرفية .

وأغلب الظن، أن التصنيف العربي أو الإسلامية للعلوم قامت على رؤية أو تصور فلسفي لطبيعة العلم وموضوعه وغاياته، انطلاقاً من الفهم الإسلامى الصحيح للعلم الذى يقوم على وحدة العقل الإنسانى وتضافر جميع ملكاته من أجل تحصيل المعارف وتطويرها والاستفادة منها. فالتصنيف إذن ، يضىء فهمنا للعقل الإسلامى، ويصيرنا بكيفية عمله، وإنتاجه فى الماضى التليد .

ولما كان العقل الإسلامى يستند دائماً فى بحثه وحكمه على الأشياء إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة؛ لذلك انطوى موضوع التصنيف على معظم ما نُسج حول العقيدة الدينية الإسلامية من علوم ؛ بالإضافة إلى علوم اللغة لارتباطها بعلوم الدين .

وهذا لايعنى أن الفلاسفة العرب والمسلمين قد اقتصروا على هذه العلوم فقط، وإنما أخذوا بعين الاعتبار ما لحق المجتمع الإسلامى من تطورات ثقافية فى المجالات المختلفة، وخاصةً بعد اطلاعهم على التراث اليونانى. وهكذا ظهرت تصانيف اليونانيين بما تضم من تصنيف لأرسطو وغيره من الفلاسفة فى التصانيف العربية أو الإسلامية للعلوم .

وعلى الرغم من ذلك ، نجد بعض الدارسين — عرباً ومستشرقين — يؤكدون أن الفلاسفة العرب والمسلمين فى تصنيفهم للعلوم ، كانوا يستلهمون التصنيف الأرسطى؛ إلا أن هؤلاء الباحثين قد تناسوا أو غفلوا عن اختلاف المتطلبات الثقافية والاجتماعية بين الحضارة الإسلامية والحضارة اليونانية .

أضف إلى ذلك، أن مسألة تصنيف العلوم فى القرن السابع الهجرى، لم تلق الأهمية أو العناية الواجبة من قبل الباحثين ؛ فلم يتحشم أىّ منهم عناء البحث الجاد فى تصنيف العلوم فى هذا القرن. ولذلك، فقد آلينا على أنفسنا القيام بالواجب قدر الإمكان تجاه البحث فى مخطوطات هذا القرن، بغية الكشف عن تصنيف العلوم فيه؛ وقد حظينا بالعثور على مخطوطتين إحداهما لنصير الدين الطوسى والأخرى لناصر الدين البيضاوى. ولم يبق علينا إلا أن

نُقدم على دراسة موضوع التصنيف فى هذا القرن، وبيان ماهيته ومكانته بين  
التصانيف السابقة، سواءً فى العالم الإسلامى أو العالم اليونانى.

راجين من الله تعالى مديد العون والسداد

دكتور عباس محمد حسن سليمان





## الفصل الأول

فكرة تصنيف العلوم وتطورها في العالم الإسلامي



## أولاً : تصنيف العلوم : معناه، مصادره، وعلاقته بالتقدم

### الحضارى عند المسلمين

التصنيف هو جعل الأشياء أصنافاً وضروباً على أساس يسهل معه تمييزها بعضها من بعض، أو أن تُرتب المعانى بحسب العلاقات التى تربطها بعضها ببعض<sup>(١)</sup>. ومن ثم ، فإن تصنيف العلوم هو العلاقة المتبادلة بين العلوم ومكانها فى نسق المعرفة الذى تعينه المبادئ المحددة التى تعكس صفات الموضوعات التى تدرسها العلوم المختلفة، والتى تعكس أيضاً الصلة بين هذه الموضوعات : ويمكن – من الناحية المعرفية – أن تكون مبادئ تصنيف العلوم موضوعية متفقة مع طبيعة موضوع بحث العلوم، أو ذاتية تتوقف على حاجات الإنسان الحياتية<sup>(٢)</sup>.

وبهذا "ينظر الفيلسوف فى تصنيف العلوم بحكم وظيفته الفلسفية التى هى الإحاطة بجميع المعارف ومحاولة ردها إلى محور واحد تتفرع عنه، وإلى غاية واحدة تتجه إليها ، سواء أكان هذا المحور هو الكون أم الإنسان"<sup>(٣)</sup>.

ولما كانت الفلسفة تعنى دائماً بالتفكير العلمى فى عصرها، أعنى أنها لا تختلف عن العلم أصلاً وجوهرأ. فالفلسفة تحلل لتصل إلى القاعدة العميقة

---

(١) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى والمصرى ، بيروت -القاهرة، (بلون تاريخ). المجلد الأول ، ص ٢٧٩ ، ٢٨٠.

(٢) م. روزنتال؛ ب، يودين: الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم؛ دار الطليعة، الطبعة الخامسة، بيروت، ١٩٨٥م. ص: ١٢٦.

(٣) أحمد فؤاد الأهوانى: الكندى فيلسوف العرب (سلسلة أعلام العرب) المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (بلون تاريخ). ص: ٩٨.

التي تشترك فيها العلوم كلها، وعنهما تتفرع ؛ وبديهي أن يتصل تصنيف العلوم اتصالاً وثيقاً بالمنهج عند الفيلسوف ، مادام الأمر يتعلق ببيان حدود هذه العلوم والعلاقة القائمة بينها<sup>(١)</sup> .

ومن الطبيعي أن يتناول الفيلسوف علوم عصره بالتصنيف ، ولئن اختلف الفلاسفة في تصنيفهم للعلوم ، فذلك راجع - فضلاً عن اختلافاتهم في وجهة النظر - إلى اختلاف العلوم نفسها عصوراً بعد عصر<sup>(٢)</sup> .

### مصادر تصنيف العلوم عند المسلمين:

تأثر تصنيف العلوم عند العرب والمسلمين بالتصنيف الأرسطي<sup>(٣)</sup> الذي وضعه شراح فلسفة أرسطو، من أمثال أمنيوس وسيمبليقيوس ويحيى النحوي في

---

(١) د. زكي نجيب محمود : جابر بن حيان (سلسلة أعلام العرب) المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (بلون تاريخ) . ص: ٨٧.

(٢) المرجع السابق، ص : ٨٨.

(٣) انظر تصنيف أرسطو للعلوم فيما يلي :

- د. أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو والمدارس المتأخرة ) دار المعرفة الجامعية، الطبعة الثالثة، الإسكندرية (بلون تاريخ) . ج٢، ص : ٣٣-٣٥ .

- د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٥٣، ص: ٥٦-٥٩ .

- ماجد فخري : أرسطو (المعلم الأول)، الأهلية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٧م. ص: ٢٣-٢٦.

- د. محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، بيروت - باريس، ١٩٨٣م. ص: ١٥٩، ١٦٠.

- د. جلال موسى : منهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م . ص : ٥٨، ٥٩.



القرن الخامس والسادس الميلادي؛ والذي يمكن أن نجده أيضاً في بعض إشارات عابرة في كتاب "الطوييقا"، وفي كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس" وفي كتاب "الميتافيزيقا".

وقد استطاع هؤلاء الشراح استخراج مبادئ وقواعد بنوا عليها تصنيف العلوم في كتب أرسطو، ورأوا أن الأمور التي يبحثون عنها في الحكمة النظرية، أي في العلوم النظرية، ثلاثة أنواع:

النوع الأول: أمور يتعلق وجودها بالمادة الجسمانية والحركة، مثل: الأجرام السماوية الأربعة، والآثار العلوية، والحيوان، والنبات، والمعادن، والنفس الحيوانية، والقوى الإدراكية وما يوجد في الأحوال خاصاً بها مثل: الحركة والسكون والكون والفساد. وكل ذلك من مباحث الحكمة الطبيعية.

النوع الثاني: يختص بأمور؛ وجودها متعلق بالمادة والحركة، وحدودها غير متعلقة بهما ضرورياً، مثل: العدد وخواصه؛ ومثل: الكروية والدوير والتزييع، وغير ذلك. فهذه الأمور تمثل مباحث الحكمة الرياضية أو التعليمية.

النوع الثالث: خاص بأمور لا تفتقر في وجودها ولا في حدودها إلى المادة والحركة، مثل: الذات الإلهية والجواهر الروحانية، والمعاني العامة لجميع الموجودات، كالجوهر والعرض والهوية، والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول، والجزئية والكلية، وما أشبهها. فهذه الأمور تمثل مباحث الحكمة الإلهية المسماة أيضاً بالفلسفة الأولى، أو العلم الكلي، أو مابعد الطبيعة.

ثم ينقسم كل نوع من الحكمة إلى أصول وفروع، فأصول الحكمة الطبيعية ثمانية، سميت بأسماء كتب أرسطو الموافقة لها، أي المستقصى فيها تلك

الفنون. وفروع تلك الحكمة الطبيعية أو أقسامها الفرعية سبعة، وهى : الطب وأحكام النجوم والفراسة وتعبير الرؤيا والطلسمات والنيرنجيات وعلم الهندسة وعلم الهيئية وعلم الموسيقى<sup>(١)</sup> .

وأما العلوم العملية فإنها تشمل أولاً ما يكون موضوعه فعل الإنسان الفرد، وما يكون موضوعه الإنسان فى المنزل ، وأخيراً ما يكون موضوعه ، الإنسان فى الجماعة. وتبعاً لهذا التحديد ستنقسم هذه العلوم إلى ثلاثة أقسام : الأخلاق وموضوعها الفعل الإنسانى بالنسبة إلى الفرد، وتدبير المنزل وموضوعه الفعل الإنسانى من حيث هو فى أسرة، والسياسة وموضوعها الفعل الإنسانى فى داخل الجماعة<sup>(٢)</sup> .

أما العلوم الشعرية المضافة إلى ذلك فتشمل كل العلوم العملية؛ وأرسطو لم يخصص لها بين كتبه التى وصلت إلينا غير كتاب "الشعر" . أما كتاب "الخطابة"، فيربطه بالجدل، ويربطه من جهة أخرى بالسياسة. وهو يميل إلى إضافته إلى السياسة، أى إلى قسم العلوم العملية<sup>(٣)</sup> .

وبناءً على ما تقدم، نجد أن اختلاف العلوم عند أرسطو نابع من اختلاف مراتبها ومن اختلاف الموضوعات التى تدرسها، وهذا الاختلاف إنما ينبع من

---

(١) انظر :

- كارلو نلينو : علم الفلك (تاريخه عند العرب فى القرون الوسطى) ، روما، ١٩١١م.

ص : ٢٧-٢٩ .

- الفارابى : إحصاء العلوم، تحقيق: د. عثمان أمين؛ مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة

الثالثة ، القاهرة، ١٩٦٨م. (تعليق المحقق) ، ص : ١٤٢، ١٤٣ .

(٢) د. بدوى : أرسطو ، ص : ٥٧ .

(٣) المرجع السابق، ص : ٥٧ ، ٥٨ .

المكانة التي يحتلها كل علم من ناحية التنظيم الأنطولوجي للمعرفة . ولا يتعد أرسطو هنا كثيراً عما ورد في الكتاب السادس من جمهورية أفلاطون<sup>(١)</sup> ، حيث التمييز بين أربع درجات من الوجود توافقها أربع درجات وأنواع من المعرفة<sup>(٢)</sup> .

ويبقى أخيراً المنطق الأرسطي في مسألة تصنيف العلوم عند أرسطو؛ فما مكانته بين هذه العلوم؟ وإذا كان المنطق علم من غير شك، فلماذا لم يدخل إذن في هذا التصنيف؟ إن السبب الحقيقي في استبعاد أرسطو للمنطق من هذا التصنيف، هو أن المنطق ليس علماً بالمعنى الحقيقي، وإنما هو آلة للعلوم، أي أن المنطق ليس إلا مقدمة ، فلذلك أخرج من التصنيف الأصلي للعلوم<sup>(٣)</sup> .

ويمكن القول: إن معظم الفلاسفة العرب والمسلمين قد اتبعوا هذا التصنيف الذي وضعه شراح أرسطو؛ ولكن بعد أن أدخلوا عليه الكثير من الإضافات، لاسيما فيما يختص بالعلوم التي ترجع إلى الدين الإسلامي الذي يعد أساس حضارة المسلمين .

---

(١) انظر : أفلاطون : جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة: د. فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥م. ص: ٤١٤-٤١٧ .

(٢) سالم يفوت : تصنيف العلوم لدى ابن حزم، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد ٩، المغرب، ١٩٨٢م. ص: ٨٢ .

(٣) انظر :

- د. بدوي: أرسطو ، ص: ٥٩ .

- د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ج٢، ص : ٣٥ .

## العلاقة بين التصنيف والتقدم الحضارى عند المسلمين:

تميزت الخلافة الإسلامية فى العصر العباسى ( ١٣٢-٦٥٦هـ = ٦٦١-١٢٧٤م) بعقلية جديدة، لم تعرفها الأمة الإسلامية من قبل فى تاريخها؛ وقد تمثل ذلك فى ميل الخلفاء ابتداءً من المنصور ( ١٣٦-١٥٨هـ = ٧٥٤-٧٧٥م) وانتهاءً بالمأمون ( ١٩٨-٢١٨هـ = ٨١٣-٨٣٣م) إلى البحوث العلمية والفلسفية على مختلف أنواعها<sup>(١)</sup>. ومن ثَمَّتْ، فإن فترة حكم العباسيين تُمثلُ عصرًا تميز فيه الخلفاء برعايتهم العظيمة للعلم والمعرفة<sup>(٢)</sup>. وقد نتج عن ذلك، أن أسهم العلماء إسهاماً عظيماً فى إنارة طريق تقدّم حضارة العالم. ففى عهد هذا الانطلاق لبنى العباس، ازدهرت الحركة الفلسفية والعلمية الكبرى وشقت طريقها إلى "العصر الذهبى للإسلام"<sup>(٣)</sup>.

وقد كانت حركة الترجمة والنقل بمثابة المقدمة المعرفية للنهوض الثقافى فى هذه الحضارة، حيث أصبحت علوم اليونان فى الرياضيات والفلك والطب والجغرافيا والطبيعة والفلسفة والمنطق وغيرها ممهدة أمام طلاب العلم والعلماء العرب والمسلمين، مترجمة إلى اللغة العربية، ومليئة بالحواشى والتحقيقات

---

(١) د. محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، مكتبة وهبة، الطبعة السادسة، القاهرة، ١٩٨٢م. ص : ١٦٥.

(٢) انظر :

- د. ماهر عبد القادر : حنين بن إسحاق، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٧م. ص: ٢٧.  
- د. على عبد الله الدفاع : إسهام علماء المسلمين فى الرياضيات، ترجمة وتعليق: د. جلال شوقى؛ دار الشروق ، الطبعة الأولى ، بيروت، ١٩٨١م. ص : ٢٥.

(٣) د. الدفاع : إسهام علماء المسلمين فى الرياضيات ، ص : ٢٥.



والملاحظات والنقد. وكان من نتاج ذلك أن برز علماء عرب ومسلمون طوروا العلوم درساً وشرحاً وتحقيقاً ونقداً وتعليقاً . وبذلك مهدت الترجمة الطريق إلى التأليف والأبحاث العلمية .

وتبعاً لتلك الحركة ظهر العلماء والفلاسفة الذين أسهموا في تبيان ملامح الفكر الإسلامي وتسجيل نتاجه؛ فكان أن ظهر ثابت بن قرة ، والخوارزمي، ومحمد الفرغاني، والطوسي، وغيرهم في مجال الرياضيات والفلك<sup>(١)</sup> ؛ كما برز أبو بكر الرازي وابن سينا في مجال الطب<sup>(٢)</sup> ؛ وابن الهيثم في مجال البصريات<sup>(٣)</sup>؛ والكندي والفارابي وابن رشد في مجال الفلسفة<sup>(٤)</sup> .

وفي يقيني أن هؤلاء العلماء استطاعوا إعادة النظر بصورة جذرية في النظريات العلمية القديمة، بما لديهم من تجارب علمية جديدة ساعدت على نمو المعرفة العلمية في مختلف مجالاتها، من رياضيات وفلك وطب وبصريات ؛

---

(١) انظر : قسري حافظ طوقان: تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك ، دار الشروق ، بيروت، (بلون تاريخ)، ص : ١٥٤-١٦٢ ، ١٩٥-٢٠٥ ، ٢٤١-٢٤٨ ، ٤٠٧-٤١٦ .

(٢) انظر : د. علي عبد الله الدفاع: أعلام العرب والمسلمين في الطب، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨٧م، ص : ٨٣-١٠٤ ، ١٣٨-١٦٧ .

(٣) انظر :

- د. عبد الحليم منتصر : تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، دار المعارف، الطبعة الثالثة، مصر، ١٩٦٩م، ص : ١٣٣-١٣٦ .

- د. أحمد فؤاد باشا : التراث العلمي للحضارة الإسلامية ، دار المعارف، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٨٣م، ص : ٧٩-٨٧ .

(٤) هناك دراسات عديدة عن دور الكندي والفارابي وابن رشد في مجال الفلسفة لا يمكن حصرها في هذه الدراسة.

بالإضافة إلى تطويرهم للفكر الفلسفى .

وبناء على ما تقدم، تراكمت علوم كثيرة فى الحضارة الإسلامية، مما أدى إلى ضرورة العمل على إجمال هذه العلوم وتصنيفها ووضع نظام واحد لها، وتعيين فروع العلوم المختلفة وغاياتها ومنافعها فى إطار المعرفة العام. ولهذا أخذ العلماء بفكرة تصنيف العلوم بغية إقامة المعقول فى الحركة العلمية، مما ينبه عند الضرورة إلى نقاط التخلف فى أحد العلوم أو فى مجموعة منها<sup>(١)</sup> .

وصفوة القول: إن تصنيف العلوم قدّم لطلاب العلم ومحبي المعرفة كيفية التعرف الصحيح على موضوع العلم الذى يريدون أن يتعلموه، ومكّنهم من أن يوازنوا بين العلوم ليعرفوا أفضلها وأوثقها وأتقنها. كما ساعد على تشييد أسس متينة لمواصلة البحث العلمى والتأمل ، واستمرار تحصيل المعارف الجديدة. مما ساعد على ازدهار الحضارة الإسلامية وتقدمها .

---

(١) د. حامد طاهر : مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، دار مصر، القاهرة، ١٩٨٥م. ص: ٣٤.

## ثانياً : تطور تصنيف العلوم فى العالم الإسلامى

بدأ التأليف فى مجال تصنيف العلوم فى العالم الإسلامى ابتداءً من القرن الثانى للهجرة؛ وذلك برسالة لجابر بن حيان (ت ١٦٠هـ) سماها "رسالة الحدود"<sup>(١)</sup> . وكذلك نجد عند الكندى (ت ٢٦٠هـ) فى القرن الثالث الهجرى محاولة لتصنيف العلوم من منظور أرسطى، وذلك فى رسالته التى سماها "رسالة فى كمية كتب أرسطو"<sup>(٢)</sup> .

أما فى القرن الرابع الهجرى، فنجد أبا زيد البلخى (ت ٣٢٢هـ) الذى أخذ عن الكندى فكرة تصنيف العلوم من المنظور الأرسطى؛ قد وضع فى هذا المجال كتاباً بالغ أبو حيان التوحيدى فى الثناء عليه - كما سوف نرى - وهو كتاب

---

(١) انظر : جابر بن حيان: رسالة الحدود، (ضمن كتاب رسائل جابر بن حيان، تحقيق: بول كراوس، مكتبة المثنى، بغداد، بدون تاريخ) . ص: ١٠٠ وما بعدها.

وانظر أيضاً تصنيف جابر بن حيان للعلوم فيما يلى :

- جابر بن حيان: رسالة إخراج ما فى القوة إلى الفعل، (ضمن كتاب رسائل جابر بن حيان)، ص: ٤٨.

- زكى نجيب محمود : جابر بن حيان، ص: ٨٧-١٠٧.

- جلال موسى : منهج البحث العلمى، ص: ٥٩-٦٢.

(٢) انظر : الكندى : رسالة فى كمية كتب أرسطو، (ضمن كتاب رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق: د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٥٠م) . ص: ٣٦٣-٣٨٢.

وانظر أيضاً تصنيف الكندى للعلوم فيما يلى :

- ابن نباته المصرى: شرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق: محمد أبو الفضل

إبراهيم ، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٦٤م. ص: ١٢٥ .

- أبو ريان : الفلسفة ومباحثها ، ص : ١١٠ .

- أحمد فؤاد الأهوانى : الكندى فيلسوف العرب، ص : ٩٨-١٦٦.

"أقسام العلوم"<sup>(١)</sup> . وكذلك نجد أبا نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ) الذى تأثر بفلسفة كل من أفلاطون وأرسطو، وحذا حذوهما فى تقسيم العلوم<sup>(٢)</sup> ؛ قد وضع أيضاً كتابين فى هذا المجال هما ؛ "إحصاء العلوم" و "التنبيه على سبيل السعادة".

وهكذا الحال فى رسائل إخوان الصفا (منتصف القرن الهجرى)<sup>(٣)</sup> ، تلك

(١) انظر :

- د. سحبان خليفات: رسائل أبى الحسن العامرى وشذراته الفلسفية (دراسة ونصوص)،

منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٨٨م. ص: ١٦٤.

- ابن النديم : الفهرست ، تحقيق: رضا تجدد ، طهران، ١٩٧١م. ص: ١٥٣.

(٢) لقد ألف الفارابى كتابين عن أفلاطون وأرسطو، هما :

١ - فلسفة أفلاطون وأجزاءها ومراتب أجزائها من أولها وآخرها. وفى هذا الكتاب بين كيفية

ارتباط المطالب العلمية وخروج بعضها من بعض فى مصنفات أفلاطون. وقد نشره د. عبد

الرحمن بدوى فى كتابه: "أفلاطون فى الإسلام" فى بيروت ، عام ١٩٨٢م .

٢ - فلسفة أرسطو طاليس وأجزاءها ومراتب أجزائها والموضع الذى منه ابتداء وإليه انتهى.

وبين فيه أيضاً تدرج فلسفة أرسطو وأغراضه فى مؤلفاته المنطقية والطبيعية. وقد نشره

د. محسن مهدي فى بيروت عام ١٩٤١م.

(٣) انظر تصنيف إخوان الصفا للعلوم فيما يلى :

- رسائل إخوان الصفا، تحقيق : بطرس البستاني، دار صادر، بيروت، ١٩٥٧م. المجلد

الأول، ص : ٢١-٤٧ .

- حاتم الزغل : تصنيف العلوم عند إخوان الصفا حول المنطق والرياضيات، (ضمن

كتاب: تاريخ العلوم عند العرب، إعداد مجموعة من

الأساتذة ، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق

والدراسات، تونس، ١٩٨٩م، ص: ٢٠٩-٢٣٣.

- مهدي محقق : تقاسيم العلوم ، ص : ١١٠، ١١١ .

- د. جلال موسى : منهج البحث العلمى ، ص : ٧١-٧٦.



الرسائل التي تُعد موسوعة جامعة في الفلسفة والعلوم<sup>(١)</sup> . وكذلك فقد أشار ابن النديم (ت ٣٨٥هـ) في كتابه الفهرست إلى جميع العلوم التي ظهرت حتى عصره، وطريقته فيه أن يقسم الكتب بحسب أصناف العلوم، ثم تعدى ذلك إلى تراجم مختصرة لمؤلفيها.

وقد ألف الخوارزمي (ت ٣٨٧هـ)<sup>(٢)</sup> كتاباً جامعاً لمفاتيح العلوم وأوائل الصناعات مضمناً ما بين كل طبقة من العلماء من المواضع والاصطلاحات وسماه "مفاتيح العلوم" وجعله مقالتين إحداهما لعلوم الشريعة وما يقترن بها من العلوم، والثانية لعلوم العجم من اليونانيين وغيرهم .

أما أبو الحسن العامري (ت ٣٨١هـ)<sup>(٣)</sup> الذي مات بعد ولادة ابن سينا ببضع سنوات ، فيتبنى هو الآخر تقسيم أرسطو، مع محاولة تعديله ليشمل العلوم الإسلامية . فهو يقسم العلوم إلى علوم مقصودة لذاتها، وأخرى لغيرها، تنزل من المقصودة لذاتها، منزلة الأداة ، وهي علمان: المنطق واللغة . والعلوم المقصودة لذاتها، يقسمها إلى قسمين: علوم حكيمية وأخرى ملية (أي خاصة بالملة الإسلامية) . بخلافاً للفارابي وابن سينا، يصرح على الأقل بالعلوم الإسلامية كعلوم قائمة بذاتها ولا يحشرها ضمن ما يسمى عادة بالعلوم العملية<sup>(٤)</sup> .

---

(١) انظر : د. عمر فروخ: إخوان الصفا (درس - عرض - تحليل) ، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨١م. ص : ٤٢، ٤٣.

(٢) انظر تصنيف الخوارزمي للعلوم فيما يلي :

- د. جلال موسى: منهج البحث العلمي ، ص : ٧٦، ٧٧ .

- مهدي محقق : تقاسيم العلوم ، ص : ١١١، ١١٢ .

(٣) سالم يفتوت : تصنيف العلوم لدى ابن حزم، ص : ٥٩، ٦٠ .

(٤) المرجع السابق، ص : ٥٩ .

وكذلك ألف أبو سليمان السجستاني (ت بعد عام ٣٩١هـ) كتاباً مستقلاً في تصنيف العلوم سماه بـ "اقتصاص طرق الفضائل"<sup>(١)</sup>. وهو من المؤلفات التي اعتمد عليها أبو حيان التوحيدى في تصنيفه للعلوم، كما سوف نشر فيما بعد .

وأما ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)<sup>(٢)</sup> فإنه تعرض لتصنيف العلوم في عدة مواضع من كتبه وكان تصنيفه لها في موضع غيره في موضع آخر . فهو لم يلتزم تصنيفاً واحداً لها في جميع كتبه، بل كان هذا التصنيف يختلف بحسب تطور تجربته الفلسفية ونمو استقلاله الذاتى<sup>(٣)</sup>. ففي كتابه "عيون الحكمة" مثلاً يتبنى ابن سينا التصنيف الأرسطى الذى يقوم على التفرقة بين العلوم النظرية والعلوم العملية<sup>(٤)</sup>. ولكن ابن سينا فى أواخر أيامه نجده فى كتاب "منطق المشرقين" كيف التصنيف الأرسطى تكييفاً يمكنه من أن يوسعه كى يشمل ما يسميه "علم النبوة" أو "الصناعة الشارعة"<sup>(٥)</sup>.

---

(١) انظر : عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربى، بيروت، (بلون تاريخ)، ج ١٠، ص : ٩٦.

(٢) انظر تصنيف ابن سينا للعلوم فيما يلى :

- د. أبو ريان : الفلسفة ومباحثها ، ص : ١١٨-١٢٠.

- د. جلال موسى : منهج البحث العلمى، ص : ٦٨-٧١.

- د. مرحب : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص : ٤٨٤، ٤٨٥.

- د. مهدى محقق : تقاسيم العلوم ، ص : ١١٢-١١٣.

(٣) لابد من الإشارة هنا إلى أن ابن سينا قد ألف فى تصنيف العلوم رسالته بعنوان " فى أقسام العلوم العقلية"، وقد نشرت عام ١٩٠٨م، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات .

(٤) انظر : ابن سينا : عيون الحكمة، تحقيق : د. عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات ، دار القلم، الطبعة الثانية، الكويت- بيروت، ١٩٨٠م . ص : ١٦، ١٧.

(٥) انظر :

أما أبو حيان التوحيدي فإنه تعرض لتصنيف العلوم في رسالته التي عُرفت باسم "رسالة في العلوم"؛ تلك الرسالة التي توجه بها إلى قوم كانوا ينكرون فضل الفلسفة والمنطق، ويرون انعدام صلتها بالفقه والدين<sup>(١)</sup>.

وقد أورد التوحيدي بعض المراجع التي اعتمدها في تصنيفه للعلوم، فذكر "أن شيوخ العلم وأرباب الحكمة وفرسان الأدب، قد فرغوا من جميع ذلك في كتب مشهورة تشتمل على آداب مأثورة، مثل كتاب "أقسام العلوم"، وكتاب "اقتصاص الفضائل"، وكتاب "تسهيل سبل المعارف". فمَنْ نظر في هذه الكتب عرف مغازي الحكماء، ومرامي العلماء"<sup>(٢)</sup>.

وتعدى التوحيدي ذلك إلى تحديد أنواع العلوم من فقه، وسنة، وقياس، وعلم الكلام، ونحو، ولغة، ومنطق، وعلم نجوم، وحساب، وبلاغة، وتصوف. ولش كانت معظم هذه التعريفات مأخوذة عن الحدود المأثورة التي

---

- ابن سينا منطق المشرفين، تقديم د. شكري الحمار. دار الحديث، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢م. ص. ٢٣-٢٨.

- سالم يموت تصنيف العلوم لدى ابن حزم، ص. ٥٨.

(١) يقول التوحيدي "والذي حاجى هذه الشكوى، وأحوجنى إلى هذه العلوى، قول قائل سكم: ليس للمنطق مدخل في الفقه، ولا سيما للفلسفة اتصال بالدين، ولا للحكمة تأثير في الأحكام". (انظر: أبو حيان التوحيدي: رسالة في العلوم، (ضمن كتاب رسالتان للعلامة الشهير أبي حيان التوحيدي، مطبعة الجوائب، الطبعة الأولى، القسطنطينية، ١٣٠١هـ)، ص: ٢٠١. وقارن: عبد الرازق محي الدين. أبو حيان التوحيدي (سيرته - آثاره)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٤٩م. ص: ٢٥٣).

(٢) التوحيدي: رسالة في العلوم، ص. ٢٠٢

وانظر: د. أحمد محمد الحوفى: أبو حيان التوحيدي، مكتبة نهضة مصر، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٤م. ص: ٦١.

كانت شائعة في عصره، إلا أننا نجد أبا حيان يصوغها بعبارة الجزلة الدقيقة، متوخياً تحديد معالم كل علم، والتمييز بينه وبين ما عداه من العلوم الأخرى<sup>(١)</sup>.

وقد استمر التأليف في مجال تصنيف العلوم في العالم الإسلامي، فنجد ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ)<sup>(٢)</sup> في القرن الخامس الهجري يخصص لتصنيف العلوم رسالتين: أولاهما تسمى "رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق"؛ أما الثانية فيعطيها عنوان: "رسالة مراتب العلوم". وكذلك نجد عند ابن عبد البر القرطبي المالكي (ت ٤٦٣ هـ)<sup>(٣)</sup>، محاولة لتصوير العلوم ومراتبها وعلاقة بعضها بالآخر من منظور أصولي فقهي.

أما الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)<sup>(٤)</sup> فإنه قد أثبت تصنيفين للعلوم: الأول في كتاب "إحياء علوم الدين"<sup>(٥)</sup>، والثاني في "الرسالة اللدنية". وهما تصنيفان

---

(١) انظر :

- د. ركريا إبراهيم أبو حيان التوحيدي (أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء)، (أعلام العرب)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، بلون تاريخ، ص: ١٠٦.

- د. إبراهيم الكيلاني أبو حيان التوحيدي، (بوابغ الفكر العربي)، دار المعارف، الطبعة الثانية، مصر، بلون تاريخ، ص: ٥٠.

- عبد الرزاق: أبو حيان التوحيدي، ص: ٢٥٣.

Marc Berge, : Epitre Sur Les Sciences (Risala Fi L'-Ulum) d'Abu - Hayyan al tawhidi, (introduction, traduction, glassaire, technique, manuscrit et edition critique); im Bullit en d'Etudes orientales, (institut Francais de Damas), XVIII, 1964, P.275.

(٢) انظر : سالم يفوت : تصنيف العلوم ، ص : ٥٣ - ٩١.

(٣) انظر المرجع السابق، ص : ٨٤ - ٨٩.

(٤) انظر المرجع السابق، ص : ٦١ - ٦٧.

(٥) انظر الغزالي : إحياء علوم الدين ، دار الريان للتراث، القاهرة، (بلون تاريخ)، ص: ١٣ - ٤١.



مختلفان أشد الاختلاف ، بل متعارضان تمام التعارضاً. فتصنيف الإحياء تغطي عليه النفحة الإسلامية ، بينما تصنيف الرسالة اللدنية يهيمن عليه الطابع الفلسفي الأرسطي<sup>(١)</sup>. وقد جاء بعده اللوكري (ت بعد ٥٠٣هـ)<sup>(٢)</sup> وألف كتابه : "بيان الحق بضمان الصدق" وضمنه في الفصل الأول منه تقسيمه للعلوم، ذلك التقسيم الذي لم يخرج فيه عن نهج ابن سينا. وكذلك أيضاً ألف فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ)<sup>(٣)</sup> كتاباً مستقلاً في تصنيف العلوم سماه بـ "جامع العلوم" أو "الستيني" لأنه يبحث فيه عن ستين علماً .

أما في القرن السابع الهجري، فنجد نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ) الذي طرق أيضاً هذا المجال من التأليف، وذلك في مقدمة كتابه "الأخلاق التصيرية" . كما أفرد لهذا الموضوع رسالة بعنوان : "فصل في بيان أقسام الحكمة على سبيل الإيجاز"<sup>(٤)</sup> . وأيضاً فقد طرق ناصر الدين البيضاوي (ت ٦٨٥هـ) هذا المجال بشيء من الجدة والطرافة، وذلك في رسالته "موضوعات العلوم وتعريفها"<sup>(٥)</sup> .

---

(١) سالم يفوت: تصنيف العلوم، ص : ٦١.

(٢) انظر :

- اللوكري : بيان الحق بضمان الصدق، طبعة طهران، ١٩٨٤م . ص: ١١٣-١١٧.

- مهدي محقق : تقاسيم العلوم ، ص : ١١٤.

(٣) مهدي محقق : تقاسيم العلوم ، ص : ١١٥.

(٤) وقد ذكر هذه الرسالة ونسبها للطوسي كل من سارتون وبروكلمان ، فيما يلي :

- Sarton, G., : Introduction to the History of Science, Baltimore, 1962, Vol 2, P:1010.

- Brockelmann. K., : Geschichte der arabischen Litterature, Leiden, 1963, I, 1 vol I. P.672.

(٥) وقد ذكر هذه الرسالة ونسبها للبيضاوي كل من الزركلي، والبغدادى ، وجرجي زيدان، فيما يلي :

والآن ، نشرع فى كشف الدور الذى قام به كل من نصير الدين الطوسى  
وناصر الدين البيضاوى فى مجال تصنيف العلوم؛ وبيان كيفية تناولهما لهذا  
المجال؛ وما الجديد الذى أضافاه إليه .

- 
- - الزركلى : الأعلام ، طبعة مطبعة كوستانسوماس ، ١٣٧٦هـ ، ج٤ ، ص: ٢٤٨ .
- البغدادى : هدية العارفين فى أسماء المؤلفين وآثار المصنفين ، القاهرة ، ١٩٥١م . ج١ ، ص: ٤٦٢ .
- جرجى زيدان : تاريخ أدب اللغة العربية، مراجعة وتعليق.د. شوقي ضيف، دار الهلال، ج٣، ص: ٣٦٤ .

## الفصل الثانى

تصنيف العلوم عند نصير الدين الطوسى





تناول نصير الدين الطوسي موضوع تصنيف العلوم فى مقدمة كتابه "أخلاق ناصرى" ، كما أفرد له رسالة مختصرة بعنوان "أقسام الحكمة" . الأمر الذى يمكننا معه بيان الكيفية التى أسهم بها فى هذا المجال، والنهج الذى يتبعه فى تصنيف العلوم فى القرن السابع الهجرى؛ فموضوع التصنيف عند الطوسى، يعد مدخلاً أساسياً لتقويم المنهج العلمى لديه. وهذا ما سنعرض له على النحو التالى:

### أولاً : مقدمة كتاب "أخلاق ناصرى" (١) :

يتناول الطوسى فى مقدمته لكتاب الأخلاق موضوع العلوم من حيث إن موضوع هذا الكتاب هو أحد تقسيمات الفلسفة. ومن ثم، فإنه ينبغى البدء بتحديد تعريف لمعنى الفلسفة وتقسيم موضوعاتها. لاسيما وأن الفلسفة فى جانبها التعليمى تعنى معرفة الأشياء على ما هى عليه، وتوجيه أفعالنا - بقدر الإمكان- فى الطريق الصحيح، ولهذا فإن النفس قد تحصل بواسطتها على الكمال الذى تتوق إليه .

وبذلك ، فإن الفلسفة تنقسم إلى جزأين أحدهما نظرى والآخر عملى؛ يختص القسم النظرى بإدراك حقائق الأشياء وتأملها بحسب إمكان القدرة

---

(١) انظر :

- Wickens, G.M,: Nasir al- din Tusi's: The Nasiran Ethics, London, 1964. P: 26-29.
- Stephenson, J, : The classification of the Sciences According To Nasirud- din Tusi; in Isis, cambridge, 1923. Vol. 2.P. 329-338.

البشرية، مع العمل على استطلاع القوانين التى تتبعها، وعلاقتها بالماهية التى هى عليها. ويختص القسم العملى بالتوجيه الصحى لما يقوم به المرء، واجتهاده فى عمله واستدعاء قدراته للتجلى الفعلى بقدر ما تسمح قوة الإنسان، وبذلك يكون الكمال حاصلًا فالجانبان (أعنى النظرى والعملى) لازمان لإعداد المرء لأن يكون حكيمًا كاملاً وإنساناً تاماً، ويصل إلى أعلى مراتب السمو الإنسانى، أو كما يقول الطوسى : "إنه يُبرر الحكمة فيما يريده، وبذلك فالحكمة هى ما هو عليه ، والخير الأعظم هو ما يُبدىه"<sup>(١)</sup> .

ولما كانت الفلسفة هى معرفة كل الأشياء على ما هى عليه، وتوجيه الأفعال فى الطريق الصحيح ، فإنها من ثم تنقسم بحسب انقسام الأشياء ذاتها. ولذلك فلما كانت الأشياء تنقسم إلى نوعين: أحدهما : الأشياء التى يستقل وجودها عن الأفعال الإرادية للنوع البشرى (مثل: عقل الأفلاك ، الأرواح، السموات، العناصر... إلخ) ؛ والآخر: تلك الأشياء التى تعتمد على إرادة الإنسان وتنظيمه. ولهذا فمعرفة الأشياء تنقسم أيضاً إلى نوعين: الأول: معرفة النوع الأول فى الأشياء ويسمى "الفلسفة النظرية" ، والآخر : معرفة النوع الثانى للأشياء ويسمى "الفلسفة العملية" .

والفلسفة النظرية تنقسم إلى قسمين : أحدهما : معرفة الأشياء التى لا يلزم لوجودها مادة، مثل الماهية الإلهية والعقول العشرة، والآخر : تلك الأشياء التى لا يكون لها وجود إلا فى المادة. وتلك الأشياء المادية تنقسم بدورها إلى قسمين: الأول : أشياء بالنسبة لها يكون فهم التجسد المادى وتصوره ليس جوهرياً أو

ضرورياً ، مثل العدد وأجزائه ، والثاني : الأشياء التي لا تُعرف إلا من خلال تجسدها المادى، مثل كل الأجرام أو الأشياء فى السموات والأرض وما بينهما.

وهكذا فإن الفلسفة النظرية تكون على ثلاثة أقسام، الأول : الميتافيزيقا،  
الثاني: الرياضيات، الثالث: العالم الطبيعى. وكل من هذه الأقسام الثلاثة يحوى  
عدة أجزاء بعضها يصنف كأصول، والآخر كفروع — أى مشتقات من  
الأصول؛ وذلك على النحو التالى :

### أولاً : الميتافيزيقا:

وهى تنقسم عند الطوسى إلى عنصرين: أحدهما : معرفة الله سبحانه  
وتعالى، ومعرفة العقول والأرواح التى تسبحه وتعظمه، وهى علل الموجودات  
الآخرى، والقوانين التى تخضع لها ووظائفها؛ ويسمى هذا بالعلم الإلهى أو  
الإلهيات. والآخر: علم الكليات، وهو يعنى معرفة الشروط العامة للوجود، مثل  
الوحدة والكثرة، والضرورة والإمكان، والأولية والتالى .. إلخ؛ وهذا ما يسمى  
بالفلسفة الأولى.

وتنقسم الفلسفة الأولى إلى عدة فروع، مثل: علم النبوة ومراتب الولاية،  
وشروط العالم الآخر .. إلخ .

### ثانياً : الرياضيات:

وهى تنقسم عند الطوسى إلى أربعة عناصر أو أقسام؛ أحدها: علم  
المقدار، ويشمل قوانينها وعلاقاتها ويسمى الهندسة، والثانى: علم الأعداد  
وخواصها، ويسمى الحساب، والثالث: علم اختلاف الأوضاع والأجرام

السماوية والتي تعود إلى بعضها البعض، ومراتب الأجرام ومقادير حركاتها ومساحات أجزائها، ويسمى علم الفلك . ويلاحظ هنا أنه ينبه صراحة أن علم التنجيم يقع خارج هذا العلم .

وأما العلم الرابع فهو علم النسب المنتظمة وشروطها، ويُسمى التركيب؛ أو هي التي تنطبق على النغمات وعلاقاتها ببعضها البعض؛ وتحديد الأنغام والنسب بينها، وهي ما يسمى علم الموسيقى .

يضاف إلى ذلك ، أن الطوسي يقسم الرياضيات أيضاً إلى عدة أنواع ، مثل: علم المناظر، وعلم الإبصار، والجبر، وعلم الحيل (الميكانيكا) ... إلخ.

### ثالثاً: العلم الطبيعي:

يقسم الطوسي العلم الطبيعي إلى ثمانية أقسام ، هي :

الأول : علم الشروط الأولية للأشياء المتغيرة في هذا العالم، ويسمى "السماع الطبيعي" .

الثاني : علم الأجسام البسيطة والمركبة، وقوانين العناصر العليا والسفلى، ويسمى "السماء والعالم" .

الثالث : علم المبادئ الجوهرية، والعناصر اللازمة لتحول المادة؛ ويسمى "الكون والفساد" .

الرابع : علم العلل الجوية أو الفلكية والظواهر الأرضية، مثل : الرعد والبرق،  
والصواعق ، والمطر والثلوج ، والزلازل، وما شابه هذه الأشياء؛  
ويسمى "الآثار العلوية" .

الخامس : علم الجمادات وجزئيات مركباتها ، ويسمى "علم المعادن" .

السادس : علم الأجسام النباتية وظواهرها الحيوية وخواصها الفعلية؛ ويسمى  
"علم النبات" .

السابع : علم الأجسام التى تتحرك بإرادتها الخاصة، ومبادئ حركاتها،  
وقوانين ظواهرها الحيوية وقواها؛ ويسمى "علم الحيوان" .

الثامن : علم العقل البشرى، وطريقة دراسته واستخدام قواه، سواء أكان داخل  
الجسم أم خارجه؛ ويسمى "علم النفس" .

ويمكن أن نشق من العلم الطبيعى عدة فروع من العلوم، مثل : علم  
الطب وعلم التنجيم، وعلم الزراعة ... وغيرها .

أما علم المنطق فإنه يختص بمعرفة "كيف" نعرف الأشياء، وطرق اكتشاف  
المجهول منها. وبذلك فإنه فى الحقيقة علم التعليم، وهو وسيلة لاكتساب العلوم  
الأخرى. ولقد أخرج الطوسى المنطق من صلب تصنيفه للعلوم، وذلك باعتباره  
آداة تستخدم لضبط الفكر فى كافة العلوم النظرية.

وأما الفلسفة العملية فهى أن نعرف كيف نخصص الفعل لغرض ما،  
وما هو الفن المناسب للنوع البشرى، وكيف نوظف الفنون الإنسانية بدقة فى  
الواقع لتنظيم الجهود فى هذه الحياة والحياة الأخرى. وما هو المطلوب لكى



يصل الإنسان إلى الكمال الذى يبغيه، وهو ينقسم إلى قسمين: أحدهما علاقة الفرد بنفسه، والآخر علاقته بالآخرين وبمصاحبتهم . وهذا القسم الثانى ينقسم بدوره إلى علاقة الفرد بالمجتمع الذى يشمل المنزل والمسكن الذى يقيم فيه، والآخر علاقته بالمدينة أو الإقليم أو الحكومة بصفة عامة. وبهذا فإن هناك ثلاثة أقسام للفلسفة العملية، أولها : علم الأخلاق، وثانيها: علم الاقتصاد المنزلى، وثالثها: علم السياسة.

تلك هى فكرة نصير الدين الطوسى عن موضوع تصنيف العلوم، كما أورده لنا فى مقدمة كتابه عن الأخلاق. وهو الجزء الذى اعتمد عليه "جون تشيفنسون" فى مقالة عن تصنيف العلوم عند الطوسى. ويبدو أن "تشيفنسون" لم يدرك أو لم يصل إلى عمله أن الطوسى قد ترك لنا رسالة مختصرة فى هذا المجال؛ وهى موضوع الجزء التالى .

## ثانيا : رسالة الطوسى فى أقسام الحكمة :

لقد اتبع الطوسى فى تقسيمه للعلوم فى هذه الرسالة ما كان متبعاً عند الفارابى وابن سينا؛ وفيها يقسم الحكمة إلى قسمين: نظرى وعملى؛ والقسم العملى إلى ثلاثة أقسام ، وهى<sup>(١)</sup> :

---

(١) انظر :

الطوسى : فصل فى بيان أقسام الحكمة على سبيل الإيجاز، مخطوط بدار الكتب المصرية، ضمن مجموعة برقم ٤٥٢ حكمة وفلسفة (ميكروفيلم ٤٥٧٣٧)، الصفحة الأولى وقارن :

- ابن سينا : رسالة فى أقسام العلوم العقلية ، ص : ١٠٧ ، ١٠٨ .
- طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم ، -

١ - علم الأخلاق : وهو علم يُعرف منه أنواع الفضائل التى ينبغى على الإنسان أن يتصف بها، فتجعله سعيداً فى حياته الدنيا والآخرة.

٢ - علم تدبير المنزل: وهو علم يُعرف منه اعتدال الأحوال المشتركة بين الإنسان وزوجته وأولاده وخُدَّامه، وطريق علاج الأمور الخارجة عن الاعتدال ، ووجه الصواب فيها.

٣ - علم السياسة : وهو علم يُعرف منه أنواع الرياسات والسياسات والاجتماعات المدنية وأحوالها.

أما القسم النظرى من أقسام الحكمة فيقسمه الطوسى إلى ثلاثة أقسام أيضاً .

الأول : طبيعى يبحث فى أحوال الأجسام الطبيعية وأنواعها.

والثانى: رياضى يبحث فى أمور يصح تجردها عن المادة فى الذهن، مثل الترييع والتدوير والعدد .. إلخ.

والثالث: إلهى يبحث فى أمور تفتقر فى وجودها وفى حدودها إلى المادة والحركة.

## أولاً: العلم الطبيعي ... أصوله وفروعه<sup>(١)</sup> :

يقسم الطوسي أصول الحكمة الطبيعية إلى ثمانية أقسام هي:

الأول : البحث في الأمور العامة للأجسام الطبيعية، كالحركة والسكون،  
والنهاية واللانهاية.

الثاني : في أركان العالم وحركاتها وطبائعها وأماكنها الطبيعية، ويشتمل عليها  
كتاب "السماء والعالم" لأرسطو.

الثالث: في الكون والفساد، وهو يبحث في كيفية الأمطار والثلوج والرعد  
والبرق وأمثالها، ووجودها في بعض البلاد دون بعض، وفي بعض الأزمان  
دون آخر، وسبب نفع بعضها وضرر الآخر .

الرابع : في الآثار العلوية ، وما يلحق الأجسام العنصرية قبل الامتزاج،  
كالتخلخل والتكاثف .

الخامس: البحث في المعادن، وهو ينحصر في التعرف على أحوال الفلزات :  
طبائعها وألوانها وكيفية تولدها في المعادن، وكيفية استخراجها  
واستخلاصها عن الأجزاء الأرضية ، وتفاوت طبائعها وأوزانها<sup>(٢)</sup> .

---

(١) انظر : الطوسي : رسالة في أقسام الحكمة ، الصفحة الأولى.

وقارن :

- طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة، ج-١، ص: ٣٠٣، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣،  
٣١٧.

- ابن سينا : رسالة في أقسام العلوم العقلية ، ص : ١٠٨-١١١.

- د. جعفر آل ياسين : فيلسوف عالم، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٧ م،  
ص : ٩٣-٩٦.

(٢) يرى طاش كبرى زاده "أن التصانيف فيه كثيرة، ولا أنفع ولا أجمع من تأليف الطوسي". -

السادس: فى النبات ، وهو يبحث فى خصائص أنواع النبات وعجائبها وأشكالها ومنافعها ومضارها.

السابع: فى الحيوان، وهو يبحث فى خصائص أنواع الحيوانات وعجائبها ومنافعها ومضارها.

الثامن : فى النفوس وقوتها، ويشتمل عليه كتاب "الحاس والمحسوس" لأرسطو.

أما فروع العلم الطبيعى عند الطوسى ، فهى سبعة أقسام:

١ - الطب : وهو يبحث فى بدن الإنسان وأحواله من الصحة والمرض، لحفظ الصحة وإزالة المرض.

٢ - فى أحكام النجوم : وهو ينحصر فى الاستدلال بالتشكلات الفلكية من أوضاعها ، وهى أوضاع الأفلاك والكواكب: من المقابلة والمقارنة والتثليث والتسديس والتربيع، على الحوادث الواقعة فى عالم الكون والفساد، من أحوال الجو والمعادن والنبات والحيوان.

٣ - علم الفراسة : وهو علم يُعرف فيه أخلاق الإنسان من أحواله الظاهرة من الألوان والأشكال والأعضاء .

٤ - علم التعبير (تعبير الرؤيا) : وهو علم يتعرف منه المناسبة بين التخيلات النفسانية والأمور الغيبية، لينتقل من الأولى إلى الثانية، ليستدل بذلك على الأحوال النفسانية فى الخارج ، أو على الأحوال الجارية فى الآفاق.

٥ - علم الظلمسات : وهو مزج القوى السماوية بالقوى الأرضية، ليحصل قوة هى مبدأ فعل غريب فى الأرض.

---

- (انظر: مفتاح السعادة، ج١، ص : ٣٠٩) .

٦ - علم النيرانجات: وهو مزج قوى الجواهر الأرضية، ليحصل لها قوة يصدر عنها فعل غريب.

٧ - علم الكيمياء : وهو تبديل الأجرام المعدنية بعضها ببعض، حتى يحصل الذهب والفضة وغيرهما.

## ثانياً : العلم الرياضى .. أصوله وفروعه<sup>(١)</sup> :

يرى الطوسى أن أصول العلم الرياضى تنقسم إلى أربعة أقسام:

الأول : علم العدد ويسمى الأرثماطيقى، وهو علم يتعرف فيه على أنواع الأعداد وأحوالها، وكيفية تولد بعضها من بعض.

الثانى: علم الهندسة ، ويسمى الجُومِطَرياً، وهو علم يعرف منه أحوال المقادير ولواحقها، وأوضاع بعضها عند بعض ونسبتها، وخصائص أشكالها.

الثالث: علم الهيئة، وهو علم يُعرف منه أحوال الأجرام البسيطة، العلوية والسفلية، وأشكالها وأوضاعها ومقاديرها وأبعادها.

الرابع : علم الموسيقى ، وهو علم يُعرف منه أحوال النغم والإيقاعات ، وكيفية تأليف اللحن وإيجاد الآلات الموسيقية .

وقد عرف الطوسى علم الموسيقى<sup>(٢)</sup> بأنه يتألف من علمين<sup>(٣)</sup> :

---

(١) انظر : الطوسى: رسالة فى أقسام الحكمة، الصفحة الأولى والثانية.

وقارن : - طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة، ج١، ص : ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٥٠، ٣٥٣، ٣٥٧، ٣٦٩.

- ابن سينا : رسالة فى أقسام العلوم العقلية، ص : ١١١-١١٢ .

- د. جعفر آل ياسين : فيلسوف عالم ، ص : ٩٦-٩٨.

(٢) يرى زكريا يوسف أن هذا التعريف هو التعريف نفسه الذى جاء به من سبقه من المؤلفين

المؤلفين الموسيقيين، كالفارابى وابن سينا . (انظر: الطوسى: رسالة فى علم الموسيقى، تحقيق:-



١ - علم التأليف : وهو نسب الأصوات الواقعة فى النغم المختلفة فى الثقل والحدة - لا فى الجهاراة والخفافة - على وجه تقبُّله الطباع.

٢ - علم الإيقاع<sup>(١)</sup> : وهو النظام الواقع بين أزمنة السكونات المتخللة بين الفقرات والنغمات.

. أما فروع العلم الرياضى عند الطوسى، فهى ستة فروع.

- من فروع علم العدد:

١ - علم الجمع والتفريق: وهو ضمّ الأعداد والحدود الجبرية المتشابهة بعضها إلى بعض.

٢ - علم الجبر والمقابلة : وهو علم يتعرف منه كيفية استخراج المجهولات العددية بمعادلتها لمعلومات تخصها.

- من فروع علم الهندسة:

٣ - علم المساحة: وهو علم يتعرف منه مقادير الخطوط والسطوح والأجسام، بما يقدرها من الخط والمربع والمكعب.

---

- زكريا يوسف، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٤. (مقدمة المحقق)، ص: ٨). وقد سار ابن زيلة أيضا فى الاتجاه نفسه لتعريف الموسيقى فى كتابه "الكافى فى الموسيقى". (انظر: ابن زيلة: الكافى فى الموسيقى، تحقيق: زكريا يوسف، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٤ م. ص: ١٧).  
(٣) الطوسى : رسالة فى علم الموسيقى، ص: ١٢.

(١) الإيقاع لغة : مصدر أوقع متعدى وقع، من وقَّع الكلام أى تأثيره فى النفس؛ وعليه فإن التوزين الموسيقى هو صياغة الجُمْل فى اللحن حسب نقرات أى أجزاء زمنية معدودة فى كل هواء (مازورة)؛ أما الإيقاع فهو صياغة اللحن حسب أجزاء متناسبة من المفاصل الزمنية، معدودة فى كل ميزان (انظر : ميخائيل خليل الله ويردى: فلسفة الموسيقى الشرقية فى أسرار الفن العربى، مطبعة ابن زيدون، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٤٨ م. ص: ٤٦٠).

٤ - علم جر الأثقال: وهو علم يتبين منه كيفية اتخاذ الآلات النقلية بالقوة اليسيرة.

- من فروع علم الهيئة.

٥ - علم الزيجات والتقاويم : وهو علم يتعرف منه مقادير حركات الكواكب، خاصة السبعة السيارة وتقويم حركاتها، وإخراج الطوالع، وغير ذلك، منتزعا من الأصول الكلية.

- من فروع علم الموسيقى:

٦ - علم الآلات الغربية كالأرغل والعود والمزامير والقانون.

ثالثاً : العلم الإلهي.. أصوله وفروعه<sup>(١)</sup> :

يقسم الطوسي أصول العلم الإلهي إلى خمسة أقسام:

الأول : الأمور العامة مثل العلية والمعلولية.

الثاني : النظر في مبادئ العلوم الموضوعة تحته .

الثالث: في إثبات العلة الأولى ووحدانيته، وما يليق بحاله عز وجل.

الرابع : في إثبات الجواهر الروحانية.

الخامس: في كيفية ارتباط الأمور المنفصلة الأرضية بالقوى الفاعلة السماوية

وكيفية نظام الممكنات واستنادها إلى المبدأ الأول.

أما فروع العلم الإلهي عند الطوسي، فهي قسمان:

---

(١) انظر : الطوسي : رسالة في أقسام الحكمة ، الصفحة الثانية.

الأول: البحث عن كيفية الوجود، وضرورة العقل محسوساً حتى يرى الشيء (الإنسان) الملك ويسمع كلامه، وتعريف الإلهامات، وتعريف الروح الأمين.

الثاني: علم المعاد الروحاني، وأن الجسماني لا يستقل العقل بإدراكه وتحقيقه. ولذلك جاءت شريعة المصطفى الحقة بذلك؛ وأما العقل، فقد أثبت السعادة والشقاوة للنفوس البشرية بعد مفارقتها البدن.

### علم المنطق :

يرى الطوسي أن علم المنطق هو "آلة العلوم وخادمها"<sup>(١)</sup>؛ كما يشير إلى أن المنطق هو "فهم معان يمكن أن يتوصل بها إلى أنواع العلوم المكتسبة"<sup>(٢)</sup> وقد وضع الطوسي تصنيفاً منهجياً لموضوعات المنطق على النحو التالي:

١ - إيساغوجي ومعناه المدخل من وضع فورفوروريوس، وهو ينصب في البحث على الكليات الخمس<sup>(٣)</sup>

٢ - قاطيغورياس أو المقولات، وهو البحث عن المفردة الذاتية<sup>(٤)</sup>. وهذا البحث له أهميته من حيث "إن صناعة التحديد والتعريف، واكتساب مقدمات القياسات بلا تصور المقولات التي هي الأجناس العالية، وتتميز

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) الطوسي: أساس الاقتباس، ترجمة: منلاخسرو، تحقيق ومراجعة وتقديم: د. حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، د. محمد السعيد جمال الدين، طبع آلة كاتبة، ١٩٨٠م، ص:

(٣) الطوسي: رسالة في أقسام الحكمة، الصفحة الثانية.

(٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

كل مقولة من المقولات الأخرى غير ممكن الحصول<sup>(١)</sup> .

٣ - بارى إرمينياس أو العبارة ، وهو عبارة عن كيفية تركيب هذه المعانى حتى  
تحتمل التصديق والتكذيب<sup>(٢)</sup> .

٤ - أنالوطيقا الأولى أو القياس، وهو بيان كيفية تركيب القضايا بحيث يحصل  
العلم بالمجهول<sup>(٣)</sup> .

٥ - أنالوطيقا الثانية أو البرهان.

٦ - السوفسطيقا أو المغالطة، وهو يعنى "تبكيت المغالطين، والتبكيت عبارة عن  
قياس ينتج نتيجة تناقض وضعاً"<sup>(٤)</sup> .

٧ - الخطابة أو الريطوريقا، وهى "صناعة علمية يمكن معها إقناع الجمهور فيما  
يُراد أن يصدقوا به بقدر الإمكان. والإقناع هو التصديق الغالب بالشئ  
مع اعتقاد<sup>(٥)</sup> .

وهنا لنا ملاحظة ، وهى أن الطوسى قد التزم التقسيم الثمانى السابق فى  
رسالته "فصل فى بيان أقسام الحكمة"<sup>(٦)</sup> ، إلا أنه قد التزم أيضاً بالتقسيم

---

(١) الطوسى : أساس الاقتباس ، ص : ٤٢ .

(٢) الطوسى : رسالة فى أقسام الحكمة، الصفحة الثانية.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) ابن مطهر الحلى : الجوهر النضيد فى شرح منطق التحرير، مخطوط جامعة القاهرة، برقم  
١٥٠٧٠ مجاميع. ص : ٢٣٢.

(٥) المرجع السابق، ص : ٢٣٨ ، ٢٣٩ .

(٦) وعلى الرغم من ذلك ، فإن محققى كتاب "أساس الاقتباس" يشيران فى صفحة (ف) إلى أن  
الطوسى قد التزم بالتقسيم التساعى فى رسالته "فصل فى بيان أقسام الحكمة"، كما هو متبع  
عند ابن سينا. ويبدو أنهما لم يطلعا على رسالة الطوسى. (أساس الاقتباس ، ص:ف).

التساعى بإضافة الجدل أو الطوييقا فى كتابه "تجريد المنطق"<sup>(١)</sup> و "أساس الاقتباس"<sup>(٢)</sup> . والتقسيم التساعى للمنطق من عمل ابن سينا فى "الشفاء" ، وفى رسالته "فى أقسام العلوم العقلية"<sup>(٣)</sup> ؛ وهو تقسيم لم يكن ملتزماً بصفة دائمة. فأرسطو لم يعد الخطاب ولا الشعر من الكتب المنطقية، كما أن إيساغوجى إنما هو من عمل فورفوروريوس الصورى<sup>(٤)</sup> . وأما الفارابى، فإنه يقسم المنطق إلى ثمانية أجزاء مستبعداً مدخل فورفوروريوس ومبتدئاً بالمقولات<sup>(٥)</sup> .

---

(١) انظر : ابن مطهر الحلى: الجوهر النضيد ، ص: ٢٣٢.

(٢) انظر : الطوسى : أساس الاقتباس، ص: ف.

(٣) انظر : ابن سينا : رسالة فى أقسام العلوم العقلية، ص: ١١٦-١١٨ . وقارن د. أحمد عبد الحليم عطية: دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب، دار الثقافة ، القاهرة، ١٩٩١م. ص: ٩٠، ٩١.

(٤) انظر : د. أبو زيان : أرسطو ، ص: ٣٣-٣٥.

(٥) انظر :

- الفارابى : إحصاء العلوم ، ص: ٧٩-٨٩ .

- د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان (الكندى والفارابى) ، دار الأندلس، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٨٣م. ص: ٩١، ٩٢.





## الفصل الثالث

تصنيف العلوم عند ناصر الدين البيضاوى



قام البيضاوى فى رسالته التى عُرفت باسم "رسالة فى موضوعات العلوم وتعاريفها"، بمحاولة لتقسيم العلوم على نحو خاص به، حيث قسم العلوم إلى سبعة أقسام؛ بالإضافة إلى علم الحساب الذى يرى أنه يحتاج إليه فى سائر هذه العلوم. وقد أفاض البيضاوى القول فى كل علم من تلك العلوم المختلفة لبيان أقسامها الفرعية، وذلك على النحو الآتى :

## أولاً : علم الآداب<sup>(١)</sup> :

وهو علم يُعرف به التفاهم أو التخاطب بين الناس، والإفصاح عما فى الضمائر بأدلة الألفاظ والكتابة؛ وموضوعه اللفظ والخط من جهة دلالتهم على المعانى ؛ ومنفعته إظهار ما فى نفس الإنسان من المعانى وإيصاله إلى شخص آخر. وهو يتضمن عشرة علوم، هى :

- ١ - علم اللغة : وهو يختص بنقل الألفاظ الدالة على المعانى المفردة.
- ٢ - علم التصريف: وهو علم يُعرف منه أنواع المفردات الموضوعة بالوضعى النوعى (أى بالاتفاق بغير مختلف أنواع البشر وأجناسهم) ومدلولاتها، والهيئات الأصلية العامة للمفردات والهيئات التغيرية، وكيفية تغيراتها عن هيئاتها الأصلية على الوجه الكلى بالمقاييس الكلية<sup>(٢)</sup>.
- ٣ - علم المعانى : وهو يعنى تتبع خواص تراكيب الكلام؛ ومعرفة تفاوت المقامات حتى يتمكن المرء من الاحتراز عن الخطأ فى تطبيق الأول على الثانى<sup>(٣)</sup>.

---

(١) ناصر الدين البيضاوى : رسالة فى موضوعات العلوم وتعاريفها، مخطوطة دار الكتب المصرية، ضمن مجموعة برقم ٣٤٨ مجاميع، ميكروفيلم رقم ٥٢٦٦. ص : ١٢٤ أ.

(٢) طاش كبرى : مفتاح السعادة، ج١، ص : ١٢٧.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص : ١٨٥.

٤ - علم البيان : وهو معرفة إيراد المعنى الواحد فى طرق مختلفة مع وضوح الدلالة<sup>(١)</sup> .

٥ - علم البديع : وهو علم باحث عن التراكيب العربية، من حيث وجوه تحسين الكلام بالعرض الحسن، بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال، ووضوح الدلالة على المرام<sup>(٢)</sup> .

٦ - علم العروض : وهو علم يُعرف به أقراض الشعر صحيحها وفاسدها.

٧ - علم القوافى : وهو علم يعرف منه أحوال نهايات الشعر على أى وجه تكون وكم هى .

٨ - علم النحو : وهو علم باحث عن أحوال المركبات الموضوعة وضعاً نوعياً لكل نوع من المعانى التركيبية النسبية من حيث دلالتها عليها<sup>(٣)</sup> .

٩ - علم الكتابه : وهو علم يُعرف صور الحروف المفردة وأوضاعها.

١٠ - علم القراءة : وهو علم يُعرف منه العلامات الدالة على ما يُكتب فى السطر من الحروف.

## ثانياً : علم النواميس<sup>(٤)</sup> :

والناموس يُقال على الوحى، وعلى الملك النازل به ، وعلى السنة؛ وكافة ما يتصل بالقوانين الشرعية وبيان أسبابها وطرق القياس فيها. وأنواعه ثمانية وهى العلوم الشرعية، وتفصيلها كالتالى:

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص: ١٨٧ .

(٢) المرجع السابق ، الجزء نفسه، والصفحة نفسها .

(٣) المرجع السابق، ج١، ص : ١٣٨ .

(٤) البيضاوى : موضوعات العلوم، ص : ١٢٤، ١٢٤ ب.



١ - علم القراءة : وهو علم يختص بنقل القرآن بقراءته التي جاءت على لغات العرب.

٢ - علم رواية الحديث: وهو علم يختص بنقل أقوال النبي ﷺ وأفعاله بالسماع المتصل ، وبيان طرق ضبطها وتحريرها ومدى صحة نسبتها إليه عليه السلام.

٣ - علم التفسير : وهو علم يشتمل على معرفة معانى القرآن الكريم، وبيان معانيه واستخراج أحكامه. ويشير البيضاوى إلى أنه لا بد من علوم موصلة لعلم التفسير ، مثل : علم اللغة ، والقراءة، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وعلم أخبار أهل الكتاب، وأصول الفقه والجدل.

٤ - علم رواة الحديث: وهو علم يُعرف به أنواع الرواية وأحكامها وشروطها وشروط الرواة ودرجاتهم وأصناف المرويات واستخراج معانيها. وكذلك يرى البيضاوى أن هذا العلم يحتاج إلى تلك العلوم الموصلة لعلم التفسير .

٥ - علم أصول الدين : وهو علم يشتمل على بيان الآراء والمعتقدات الدينية، وإثباتها بالأدلة العقلية والسمعية وتصرفها، وتزييف كل ما خالفها.

٦ - علم أصول الفقه : وهو علم يُعرف منه تقرير مطالب الأحكام الشرعية العملية، وطرق استنباطها، وموارد حججها، واستخراجها بالنظر .

٧ - علم الجدل : وهو علم يُعرف به كيفية تقرير الحجج الشرعية ودفع الشبه وقوادح الأدلة وترتيب النكت الخلافية؛ وهذا مُولّد من الجدل الذى هو أحد أجزاء المنطق.

٨ - علم الفقه : وهو علم بأحكام التكاليف الشرعية العملية، كالعبادات والمعاملات والعادات .

### ثالثاً : العلم الطبيعى<sup>(١)</sup> :

وهو علم يبحث عن أحوال الجسم المختلفة من حيث كونه موضوعاً للتغير، وقبول الأعراض المختلفة؛ كما يتأثر بالكثير من الظواهر الكونية والفلكية نتيجة تغير أحوال الطقس والمناخ. ويستعرض البيضاوى فى هذا العلم الأقسام التالية :

١ - علم الطب : وهو يبحث فيه عن بدن الإنسان من جهة ما يصح ويمرض لالتماس حفظ الصحة وإزالة المرض.

٢ - علم الفراسة: وهو علم يُعرف منه أخلاق الإنسان من هيئته ومزاجه وحاصله الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن.

٣ - علم تعبير الرؤيا : وهو علم يُعرف منه الاستدلال من التخيلات على ما شاهدتها النفس حالة النوم من عالم الغيب، فخيالته القوة المتخيلة بمثال يدل عليه فى عالم الشهادة؛ وربما طابقت الرؤيا مدلولها دون تأويل ؛ وربما اتصل الخيال بالحس كالاختلام.

---

(١) المرجع السابق، ص: ١٢٥ - ١٢٦.

٤ - علم أحكام النجوم: وهو علم يُعرف به الاستدلال بالتشكلات الفلكية على الحوادث السفلية .

٥ - علم السحر : وهو علم يستفاد منه حصول ملكة نفسانية يقتدر بها على أفعال غريبة بأسباب خفية .

٦ - علم الطلسمات: وهو علم يُعرف منه كيفية القوى العالية الفعالة بالقوى السافلة المنفعلة ، ليحدث عنها فعل غريب فى عالم الكون والفساد .

٧ - علم السيمياء : حاصله إحداث مثالات خيالية لوجود لها فى الحس، يطلق على إيجاد تلك المثالات بصورها فى الحس ويكون صوراً فى جوهر الهواء، وسبب سرعة زوالها سرعة تغير جوهر الهواء.

٨ - علم الكيمياء : وهو علم يُراد به سلب الجواهر المعدنية خواصها، وإفادتها خواصاً لم تكن لها.

٩ - علم الفلاحة : وهو علم يُعرف منه كيفية تدبير النبات من بدء كونه إلى تمام نشوئه وهو التدبير، وإنما هو بإصلاح الأرض بالماء، وبما تخللها من المعفونات كالسماد ونحوه مع مراعاة الأهوية.

١٠ - علم الرمل: وهو علم بأمور تخمينية، والاعتماد فيها على تجارب غير كافية .

رابعاً : علم الهندسة<sup>(١)</sup> :

---

(١) المرجع السابق، ص : ١١٢٦ - ١١٢٧ .

وهو علم يُعرف منه أحوال المقادير ولواحقها وأوضاعها بعضها بالنسبة  
للبعض الآخر، ونسبها وخواص أشكالها، والطرق الموصلة إلى بيان ماهيات  
الأشكال وعلاقاتها ببعضها، واستخراج ما يُحتاج منها إلى استخراجها بالبراهين  
اليقينية؛ وموضوع هذا العلم هو المقادير المطلقة، مثل الجسم التعليمي والسطح  
والخط، ولواحقها كالزاوية والنقطة والشكل. ومنفعته تُكسب الذهن حدة  
ونفاذاً وتروض الفكر، ومنه يُستفاد ترتيب بناء الحصون والمنازل والعقود  
والقناطر وغيرها.

ويبين البيضاوى أن أجزاء علم الهندسة عشرة ، هى :

- ١ - الخطوط المستقيمة.
- ٢ - الدوائر والقسى.
- ٣ - الخطوط المنحنية .
- ٤ - الأشكال المستقيمة الخطوط .
- ٥ - النسب الكلية الإجمالية والتفصيلية.
- ٦ - الخواص العددية.
- ٧ - الأشكال الحادثة عن الدوائر الواقعة على الكرة.
- ٨ - المجسمات المستوية السطوح.
- ٩ - المجسمات الكرية .
- ١٠ - الكرة المتحيزة وخواصها .

وأما العلوم المتفرعة من علم الهندسة عند البيضاوى، فهي عشرة علوم،  
كالتالى :

١ - علم عقود الأبنية : وهو علم يُعرف منه أحوال وأوضاع الأبنية وكيفية  
شق الأنهار وغيرها.

٢ - علم المناظر: وهو علم يُعرف به أحوال المبصرات فى كميتها باعتبار قربها  
وبعدها عن الناظر.

٣ - علم المرايا : وهو علم يُعرف منه أحوال الشعاعية المنعطفة والمنعكسة  
والمنكسرة.

٤ - علم مراكز الأثقال : وهو علم يُعرف منه كيفية استخراج مركز ثقل  
الجسم المحمول المجهول؛ والمراد بمركز الثقل حد فى الجسم  
عنده يتعادل بالنسبة إلى الحامل .

٥ - علم المساحة : وهو علم يُعرف منه مقادير الخطوط والسطوح والأجسام.

٦ - علم أنباط المياه : وهو علم يُعرف منه كيفية استخراج المياه الكائنة فى  
الأرض.

٧ - علم جر الأثقال : وهو علم يبين فيه كيفية إيجاد الآلات الثقيلة .

٨ - علم البنكومات : وهو علم يبين فيه إيجاد الآلات المقدرة للزمان .

٩ - علم الآلات الحربية : وهو علم يبين منه كيفية إيجاد الآلات الحربية  
كالمنجنيق.

١٠ - علم الآلات الروحانية : وعلم يبين منه كيفية إيجاد الآلات المرتبة على  
ضرورة عدم الخلاء ونحوها.



## خامساً : علم الهيئة<sup>(١)</sup> :

وهو علم يُعرف منه أحوال الأجرام البسيطة العلوية والسفلية، وأشكالها وأوضاعها ومقاديرها وأبعاد ما بينها؛ وموضوعه الأجسام المذكورة؛ ومنفعته فى ذاته بسبب شرف موضوعاته .

وأما العلوم المتفرعة عليه ، فهى خمسة :

١ - علم الزيجات والتقويم : وهو علم يُعرف منه مقادير حركات الكواكب السيارة .

٢ - علم المواقيت : وهو علم يُعرف منه أزمنة الأيام والليالى .

٣ - علم كيفية الأرصاد : وهو علم يُعرف منه كيفية تحصيل مقادير الحركات الفلكية والتوصيل إليها بالآلات الرصدية.

٤ - علم تسطيح الكرة : وهو علم يُعرف منه كيفية إيجاد الآلات الشعاعية.

٥ - علم الآلات الظلية : وهو علم يُعرف منه مقادير ظلال المقاييس وأحوالها .

## سادساً : علم الموسيقى<sup>(٢)</sup> :

وهو علم يُعرف منه النغم والإيقاع وكيفية تأليف اللحن؛ وموضوعه الصوت من جهة تأثيره فى النفس؛ ومنفعته بسط الأرواح وقبضها ، لأنه يحركها

---

(١) المرجع السابق، ص : ١٢٧، ١٢٧ ب .

(٢) المرجع السابق، ص : ١٢٧ ب ، ١٢٨ أ .

عن مبادئها فيحدث السرور واللذة، ويُظهر الكرم والشجاعة، أو إلى مبادئها، فيحدث الفكر في العواقب؛ ولذلك يستعمل في الحروب والأفراح وعلاج المرضى والمآثم .

### سابعاً : علم الأخلاق<sup>(١)</sup> :

وهو يُعرف منه أنواع الفضائل؛ وموضوعه الملكات النفسانية من الأمور العادية؛ ومنفعته أن يكون الإنسان كاملاً في أفعاله

ويضيف البيضاوى إلى هذه الأقسام السبعة للعلوم علم الحساب، الذى يُعرف منه كيفية الأعداد ؛ وهو يشير إلى منفعة هذا العلم فى ضبط المعاملات وحفظ الأموال وقضاء الديون وقسمة الشركات من التركات وغيرها. وكذلك يشير البيضاوى إلى أن علم الحساب يُحتاج إليه فى سائر العلوم<sup>(٢)</sup> ؛ ولعله يقصد بذلك "القياس الكمي" للجوانب الكيفية من العلوم، وهذا هو معيار تقدم العلم الحديث .

---

(١) المرجع السابق، ص : ١٢٨ أ .

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها .



## الفصل الرابع

### نقد وتقييم





تحدثنا فى الصفحات السابقة عن موضوع تصنيف العلوم عند كل من الطوسى (العالم الفيلسوف) والبيضاوى (الفقيه المتكلم) . وهما يعبران - كما تبين - عن اتجاهين مختلفين فى الفكر الإسلامى كان لهما أثرهما الراسخ فى ثقافة القرن السابع الهجرى.

ولما كان ينبغى أن نبين قيمة كل تصنيف منهما ومكانته من التصانيف السابقة، سواء فى العالم الإسلامى أو العالم اليونانى ، فلأبد من مناقشة تصنيف العلوم - عند الطوسى والبيضاوى - مناقشة نقدية تهدف إلى تقييم مآدمه كل منهما فى هذا المجال .

### أولاً : تصنيف الطوسى :

تعرض الطوسى لتصنيف العلوم فى موضعين من كتبه، وكان تصنيفه لها فى كل موضع يختلف عن الآخر؛ من حيث إنه لم يلتزم ترتيباً واحداً فى الموضوعين؛ ففي مقدمة "أخلاق ناصرى" يقسم الفلسفة النظرية إلى الميتافيزيقا، والرياضيات، ثم العلم الطبيعى. أما فى رسالة "أقسام الحكمة" فهو يقسمها إلى العلم الطبيعى، ثم الرياضيات، وأخيراً العلم الإلهى، بالإضافة إلى أن الطوسى تناول موضوع المنطق فى الموضوع الأول بعد تقسيمه للفلسفة النظرية، وتناوله فى الموضوع الثانى، فى نهاية الرسالة.

ويبدو للوهلة الأولى أن الطوسى يتبنى التصنيف الأرسطى للعلوم، أو هو خاضع لتصنيف ابن سينا. وعلى الرغم من ذلك، فإن الطوسى يختلف عنهما باختلاف تجربته الفلسفية ونمو استقلاله الذاتى، فهو يضع فى اعتباره مآدمات

به شريعة المصطفى ﷺ وما نُسج حولها من علوم إسلامية لم يعرفها أرسطو، وكانت لها أهمية كبيرة في الحضارة الإسلامية.

يقسم الطوسي العلم الطبيعي - كما سبق - إلى ثمانية أصول، وهو في هذا لم يخرج على تقسيم أرسطو وابن سينا. ولكن ترتيب أصول العلم الطبيعي عند الطوسي - كما هو الحال عند ابن سينا<sup>(١)</sup> - يختلف عن ترتيب أصول هذا العلم عند أرسطو من قبل شراحه، حيث أوردوا موضوع النفس بعد (الآثار العلوية) مباشرة، وقبل (علم الحيوان)<sup>(٢)</sup>.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن الطوسي يقسم فروع العلم الطبيعي إلى سبعة فروع هي: الطب، وعلم الفلك والفراصة، وعلم التعبير، وعلم الطلسمات، وعلم النيرنجات، وعلم الكيمياء. وبذلك فالطوسي هنا يتفق مع ابن سينا<sup>(٣)</sup>، ويختلف إلى حد كبير عن أرسطو في كتبه.

وأما الرياضيات فإن الطوسي يقسمها إلى أربعة أصول، هي: الهندسة، والحساب أو علم العدد، والفلك، والموسيقى. ويمكن ملاحظة أن مجموع تلك العلوم الأربعة بوصفها أصولاً للرياضيات موجود أيضاً عند ابن سينا<sup>(٤)</sup>، بينما هي غير موجودة عند أرسطو<sup>(٥)</sup>.

---

(١) انظر: فيلسوف عالم، ص: ٩٣-٩٥.

(٢) المرجع السابق، ص: ٩٥.

(٣) المرجع السابق، ص: ٩٦.

(٤) المرجع السابق، ص: ٩٧.

(٥) يلاحظ أن الرياضيات عند أرسطو لم تأخذ غير نصيب ضئيل جداً هو الرسالة الخاصة بالفلك، في داخل الكتب الأرسطية. (انظر: بدوي: أرسطو، ص: ٥٨ - إدوارد زلر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: د. عزة قرني، مكتبة سعيد رافت، القاهرة، (بدون تاريخ). ص:

. (٢٧٨-٢٨٤).

وقد ظهرت نفس مجموعة العلوم الأربعة عند فورفوريسوس (٢٣٣-٣٠٥ م)<sup>(١)</sup> ، وتأسست عند بويس (٤٧٠-٥٢٥)<sup>(٢)</sup> ؛ وتابعه كاسيودورس (٤٧٧-٥٧٥)<sup>(٣)</sup> ، الذى أطلق على الرياضيات اسم المجموعة "التعليمية" وعند

<sup>(١)</sup> وهو فورفوريسوس الصورى، ولد بمدينة صور ونشأ فى بيئة شرقية سريانية؛ وكان اسمه بالسريانية ملخوس أى الملك، ثم ترجمت إلى اليونانية بازيلوس، ثم فورفوريسوس. وقد رحل إلى أثينا وانضم بعد ذلك إلى مدرسة أفلوطين فى روما. وقد اشتهر بتنظيمه وتصنيفه لكتب أستاذه أفلوطين على هيئة تساعيات ظلت معروفة بآ فى تاريخ الفلسفة؛ بالإضافة إلى المدخل إلى المعقولات وإيساغوجى. (د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، دار ومطابع الشعب، القاهرة، ١٩٦٥ م. ص: ٣١٢، ٣١٣- إميل برهيه: تاريخ الفلسفة الهلنستية والرومانية) ، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة ، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢ م. ج٢، ص: ٢٦٧-٢٦٩- القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القاهرة، (بدون تاريخ) ، ص : ١٦٩ ، ١٧٠- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٥٣ م. ص: ٢٩٨) .

<sup>(٢)</sup> وهو انيكىوس مانليوس سيفيرينيوس بوثيوس، فيلسوف روماني متأخر - وبالرغم من أنه يعد من الناحية الرسمية ممثلاً للأفلاطونية الجديدة، فإن فلسفته تتميز بنزعتها التلقيفية والميل نحو العلوم الدقيقة، كما تقترب فى نواحيها الأخلاقية من الرواقية. وقد ترجم بويس أعمال أرسطو فى المنطق ومسرهما؛ وكذلك كتاب بوزفيري "مدخل إلى المقولات والتعليق عليها". وقد ترجم أيضاً كتاب إقليدس؛ كما قدم تفسيراً لكتاب نيقوماخوس "مقدمة لعلم الحساب". كما كتب بحثاً يتضمن نظرية أحسن تطويرها بعناية عن موسيقى الإغريق القدماء. وكتابه "عزاء الفلسفة" ذو النزعة الرواقية هو مؤلفه الرئيسى؛ أما ترجماته لأرسطو فتعدّ منحولة. (م. روزنتال؛ ب. يودين: الموسوعة الفلسفية، ص: ٩٦- يولف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، ١٩٥٧ م. ص: ٥٦-٥٩).

<sup>(٣)</sup> وهو صديق بويس وقد انخرط فى دير فيفايوم شطراً من حياته المديدة؛ أخذ على عاتقه أن يجمع وينقل إلى الأجيال الآتية ذلك العلم الشتات ؛ فكتب التداوير الإلهية، وهى عبارة عن موسوعة لاهوتية؛ والصنائع المدنية، وهى دروس فى الفنون الحرة. لكنه يصرح فى أول هذين المصنفين، أن المرجع الأول لمعرفة الفنون الحرة هو الكتاب المقدس، وأنه لا بد من وضع هذه المعرفة فى خدمة الحقيقة . (إميل برهيه: تاريخ الفلسفة (العصر الوسيط والنهضة)، ج٣ -

ألكوان (٧٣٠-٨٠٤)<sup>(١)</sup> ، الذى أطلق عليها مجموعة الفيزيقيات أو الطبيعيات؛  
وعند الكتاب المتأخرين مثل : القديس فيكتور (١٠٩٦-١١٤١)<sup>(٢)</sup> ،  
والقديس توما الأكويني (١٢٢٧-١٢٧٤م)<sup>(٣)</sup> .

- (١٩٨٣م)، ص: ١٨).

<sup>(١)</sup> وهو فيلسوف لاهوتى يعتمد على العقل فى دراساته الفلسفية؛ وقد سافر إلى إنجلترا حين  
استدعاه شارلمان عام ٧٨١م لإصلاح أحوال رجال الدين فى إمبراطوريته. وفى عام ٧٩٦م  
تسلم ألكوان رئاسة دير مارموتيه خلفاً للقديس مرتينوس. وقد أكد ألكوان على نفع الدراسات  
الدنيوية للاهوت، ففى تصنيفه للفلسفة يشير إلى الفيزياء وعلمى الأخلاق والمنطق. وتشتمل  
الفيزياء على الحساب والهندسة والموسيقى وعلم الفلك ، التى تؤلف الأقسام الأربعة للمدرسية  
فى القرون الوسطى، يضاف إلى ذلك الميكانيكا والطب والتنحيم. ويتضمن علم المنطق الأقسام  
الثلاثة، وهى : قواعد اللغة ، والجدل، والخطابة. ويتناول علم الأخلاق الفضائل الأساسية،  
كالحكمة والاعتدال. واعتبر ألكوان الميتافيزيقا ضمن اللاهوت وهو عنده توطئة للفيزيقا. (إميل  
برهيه: تاريخ الفلسفة، ج٣، ص: ٢٦ - أندريه روييه: الفلسفة الفرنسية، ترجمة : جورج  
يونس، (سلسلة ماذا أعرف) المنشورات العربية ، الطبعة الثانية، جونية، ١٩٧٩م. ص: ٦٥).

<sup>(٢)</sup> وهو القديس هوج دى سان فيكتور عالم ثقافى وطبيعى وعقلانى، اهتم بترسيخ جذور العقل  
فى الوعي ، مبرزاً الفكر بأجلى مظاهره فى مقالات قصيرة وردت فى كتابه "فى الأسرار" و  
"فى المعرفة التعليمية". (أندريه روييه: الفلسفة الفرنسية، ص: ١٦ - يوسف كرم: الفلسفة  
الأوروبية فى العصر الوسيط، ص : ١٠٠، ١٠١).

<sup>(٣)</sup> وهو ابن كونت دى أكوينو بإيطاليا الجنوبية . ولد فى سنة ١٢٢٧ فى قصر روكا -سيكا.  
وقد أصبح دومينكانياً منذ ١٢٤٣، وتلمذ على ألبرت الأكبر فى باريس من ١٢٤٥ إلى  
١٢٤٨، ثم فى كولونيا؛ ومن ١٢٥٢ إلى ١٢٥٩ التحق من جديد بجامعة باريس، حيث  
تخرج أستاذاً فى ١٢٥٧؛ وأقام فى إيطاليا من ١٢٥٩ إلى ١٢٦٨، ومن ١٢٦٨ إلى ١٢٧٢م  
قام بالتدريس فى باريس، ثم غادرها إلى نابولى فى ١٢٧٢؛ وتوفى عام ١٢٧٤م وهو فى  
طريقه إلى مجمع ليون. ومن مؤلفاته: الرسائل الثلاث: فى الوجود والماهية، وفى الحقيقة، والرد  
على المتهممين على عبادة الله وعباده؛ الخلاصة فى الرد على الأمم؛ الخلاصة اللاهوتية.  
بالإضافة إلى شروحاته على معظم مؤلفات أرسطو. (يوسف كرم: الفلسفة الأوروبية فى  
العصر الوسيط، ص: ١٤٤-١٤٧ - د. عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، وكالة -



ويمكن القول : إن هذه المجموعة الرباعية للعلوم الرياضية التي ظهرت عند ابن سينا والطوسي وفلاسفة العصور الوسطى؛ تعود إلى الفيثاغورية التي قدمت تقسيماً رباعياً للعلوم الرياضية يرجع إلى جانين هما: علم الكم وعلم الكيف، وجعلوا لكل من هذين الجانبين قسمة ثنائية؛ بالإضافة إلى أن الكم العددي (الكم المنفصل) عندهم إما أن يكون مطلقاً أو نسبياً، والكم الهندسي (الكم المتصل) إما أن يكون ثابتاً أو متحركاً؛ ومن ثم ، فإن الحساب هو الكم المنفصل الذي يقوم بنفسه؛ والموسيقى هي التي ترد بعضه إلى البعض؛ والهندسة تعتبر كما متصلاً بقدر ماهي ثابتة أو غير متحركة؛ والفلك يمثل كما متصلاً بقدر ماهو طبيعة متحركة بذاتها<sup>(١)</sup> .

وتجدر الإشارة إلى أن الطوسي في الميتافيزيقا أو العلم الإلهي، قد تناول موضوعات مختلفة لها اتصال وثيق بالعقيدة الإسلامية، مثل: علم النبوة ومراتب الولاية وشروط العالم الآخر، كما تناول كيفية الوحي وتعريف الإلهامات والروح الأمين، وتناول أيضاً علم المعاد الروحاني والجسماني. ومن ثم ، فإن الطوسي يختلف تماماً مع أرسطو في تقسيمه للميتافيزيقا، إلا أنه يتفق إلى حد ما مع ابن سينا، غير أنه يعود ليختلف معه أيضاً في مسألة "علم النبوة" ؛ لأن ابن سينا في كتاب "منطق المشرقيين" يحشر هذا العلم ضمن العلوم العملية<sup>(٢)</sup> ، وهو ما لا يرضى عنه الطوسي.

---

= المطبوعات - دار القلم؛ الطبعة الثالثة. الكويت - بيروت، ١٩٧٩م. ص: ١٣١-١٣٣).

(١) Stephenson: The classification of The Sciences, P.337.

(١) Ibid, P.338 .

(٢) ابن سينا : منطق المشرقيين ، ص : ٢٧ ، ٢٨ .



وأخيراً نلاحظ كيف اختلف الطونسي عن أرسطو وابن سينا في تقسيمه لموضوعات المنطق؛ فالطونسي قد التزم بالتقسيم الثماني الذي سبق ذكره في رسالته: "فصل في بيان أقسام الحكمة"؛ إلا أنه قد التزم أيضاً بالتقسيم التساعي بإضافة الجدل أو الطويقا في كتابه "تجريد المنطق" و "أساس الاقتباس". والتقسيم التساعي للمنطق من عمل ابن سينا في "الشفاء"، وفي رسالته: "في أقسام العلوم العقلية"؛ وهو تقسيم لم يكن ملتزماً به بصفة دائمة؛ إذ أن أرسطو لم ينظر إلى الخطابة ولا الشعر على أنها من الكتب المنطقية، كما أن إيساغوجي إنما هو من عمل فورفوروريوس الصوري. وأما الفارابي، فإنه يقسم المنطق إلى ثمانية أجزاء مستبعداً مدخل فورفوروريوس ومبتدئاً بالمقولات.

## ثانياً : تصنيف البيضاوي:

ينطلق البيضاوي في تصنيفه للعلوم من منطلق ديني أو شرعي، حيث يرى أن علوم الشريعة تشمل جانبين يختص أحدهما بأحكام الدين وشرائعه، ويتناول الآخر جانب اللغة وقواعدها. وهو يسمي علم الشريعة بـ "علم النواميس"، و "الناموس يقال علالي الوحي، وعلى الملك النازل به، وعلى السنة"<sup>(١)</sup>. والناموس لغة: "وعاء العلم؛ وهو جبريل عليه السلام؛ وهو صاحب سر الملك أو الرجل الذي يطلعه على سره وباطن أمره ويخصه بما يستره"<sup>(٢)</sup>، فيستعار له لفظ الناموس. كما يعنى أيضاً القانون أو السنة المتواضع عليها بين الناس.

---

(١) البيضاوي : موضوعات العلوم، ١٢٤ أ .

(٢) انظر :

- ابن منظور : لسان العرب، دار صادر ، بيروت (بلون تاريخ)، ج٦، ص: ٣٤٤.

- المعجم الوسيط : (مجمع اللغة العربية- شركة الإعلانات الشرقية)، الطبعة الثالثة،

القاهرة، ١٩٨٥م. ج٢، ص: ٩٩٢.

ولما كانت الشريعة ترتبط في -نظر البيضاوى- ارتباطاً وثيقاً باللغة، فقد بدأ تصنيفه بعلم الآداب الذى "يُعرف به التفاهم عما فى الضمائر بأدلة الألفاظ والكتابة"<sup>(١)</sup>؛ ويقسمه البيضاوى إلى عشرة علوم يطلق عليها العلوم أو الفنون الأدبية.

تلك العلوم التى يُعول عليها فى علوم الشريعة، مثل: علم القراءة، وعلم رواية الحديث، وعلم التفسير، وعلم رواية الحديث.

وصفوة القول: إن هذه العلوم الأدبية تبين مدى تميز اللغة العربية عن غيرها من لغات الأمم الأخرى، تلك اللغة التى فضلها الله سبحانه وتعالى على غيرها، وأعلى من شأنها ومكانتها، حين خص بها القرآن الكريم، ونطق بها أفضل الخلق أجمعين محمد رسول الله (ﷺ).

والبيضاوى يتعامل مع العلوم لا من حيث هى علوم فى ذاتها، بل من حيث هى علوم لها فائدة دينية، وخاصة فيما يتعلق بعلوم اللغة والشريعة، فهى علوم لها فائدة دينية بجانب فائدتها الدنيوية لاسيما فيما يتعلق ببعض العلوم الطبيعية، مثل علم الطب، وعلم الفلاحة والاهتداء بالنجوم (أى علم الفلك) فى الملاحة .. إلخ.

وأما العلوم الطبيعية الأخرى التى ذكرها البيضاوى، مثل علم الفراسة، وعلم تعبیر الرؤيا، وعلم أحكام النجوم، وعلم السحر، وعلم الطلسمات، وعلم السيمياء، وعلم الرمل؛ فإنها علوم لاتقف عند دراسة الظواهر فى حالتها السوية والمستقرة نسبياً؛ وإنما تمتد إلى دراسة القوى المادية والروحانية التى تفسد

---

(١) البيضاوى: موضوعات العلوم، ١٢٤ أ.

النظام الطبيعى، وتحدث آثاراً مذهلة وشاذة ، وذلك لأن الإنسان بطبيعته تواق إلى معرفة شتى السبل لإزاحة القناع عن القدر، والغوص فى أعماق الطبيعة لرؤية الغريب والغامض.

والشريعة الإسلامية - فى نظر البيضاوى - لا تُحَرِّم دراسة هذه العلوم، فيمكن دراسة السحر ليس من أجل إضرار الآخرين، ولكن من أجل المعرفة فى ذاتها، ومن أجل اكتساب القدرة على إرباك السحرة الذين يدعون النبوة. يقول البيضاوى: " .... ومنفعته أن يعلم ليحذر منه لا ليُعمل به، لانزاع فى تحريم عمله، وأما مجرد عمله فظاهر الإباحة، بل ذهب بعض النُّظار إلى أنه فرض كفاية لجواز ظهور ساحر يدعى النبوة، فيكون فى الأمة من يكشفه ويقطعه، وأيضاً يُعلم منه ما يقتل فيقتل فاعله قصاصاً<sup>(١)</sup> ".

ويمكن القول : إن هذه العلوم كانت موضع رهبة واحترام من عامة المسلمين، بل حتى من بعض الخلفاء. وكانت العلاقة الحميمة بين المختصين فى هذه العلوم وبين أولئك الذين يستشيرونهم متواصلة. وكان تنوع الحاجات والرغبات المطلوب إشباعها حتى من قبل الخلفاء عظيمًا. ولهذا يمكن أن نفهم فى يسر، لماذا كانت هذه العلوم موضع تحسين واهتمام فى العالم الإسلامى.

ويضع البيضاوى علم الطب ضمن العلوم الطبيعية، كما هو معروف فى معظم التصانيف الإسلامية. وذلك لأن علم الطب يستمد مبادئه النظرية من العلم الطبيعى. وعلى الرغم من ذلك ، يظل الجزء الأكبر منه عملياً يفحص الصحة والمرض ليس من أجل دراستهما كجزء من الطبيعة ، ولكن من أجل تغييرهما والتأثير فيهما .

---

(١) المرجع السابق، ص: ١٢٥ ب.

وأما بالنسبة للعلوم المتفرعة عن علم الهندسة، فيرى البيضاوى أن "علم عقود الأئينة" فائدته عظيمة فى عمارة المدن وغيرها؛ وفائدة "علم المساحة" تنحصر فى أمر الخراج وقسمة الأراضى وتقدير المساكن؛ و "علم الآلات الحربية" فائدته عظيمة فى دفع الأعداء وحماية المدن.

كذلك الأمر بالنسبة للعلوم المتفرعة عن علم الهيئة ، حيث تنحصر فائدتها فى دراسة الأفلاك ومدارها وتقاطعها ومراكزها وأبعادها وحركات الكواكب ونظام الكون . ويمكن الاستفادة من هذه العلوم فى تحديد بداية الشهور؛ وفى معرفة أوقات العبادات، وتحديد سمت (اتجاه) القبلة .. إلخ .

وأما علم الموسيقى ، فهو فى نظر البيضاوى علم محمود لما له من تأثير فى النفس الإنسانية، لأنها تعشق الأمور الموزونة. فإذا رأت النفس على سبيل المثال صورة حسنة أو سمعت صوتاً حسناً، فإنها تتذكر علم العقول، فتنبسط لها، وتنشرح لأجلها، وترتاح لاستماعها؛ كارتياح الأفلاك للأمر اللطيف. من أجل ذلك، يشير البيضاوى إلى دور الموسيقى فى علاج المرضى؛ وهذا ما أكدته العلم الحديث أيضاً .

وأخيراً يورد البيضاوى القسم السابع من تصنيفه وهو علم الأخلاق؛ الذى تنحصر منفعة فى كيفية كون الإنسان كاملاً فى أفعاله .

وعلاوة على ما سبق ، يضيف البيضاوى علم الحساب إلى تصنيفه السباعى، مشيراً إلى منفعة فى الحياة الاقتصادية للمسلمين وغيرها. وخلافاً لما كان عليه الشأن فى تصنيف أرسطو والتصانيف الإسلامية، من اعتبار المنطق أداة أو وسيلة لاكتساب العلوم؛ يؤكد البيضاوى أن علم الحساب يُحتاج إليه

فى سائر العلوم؛ ولعله يقصد بذلك "القياس الكمى" للجوانب الكيفية من العلوم؛ وهذا هو معيار تقدم العلم الحديث .

وقد يطول الحديث لو استرسلنا فى مناقشة تصنيف كل من الطوسى والبيضاوى، على الرغم من الاختلاف الجذرى للاتجاهات الفكرية لكل منهما. ذلك أن الطوسى يعد عالماً وفيلسوفاً شيعياً إسماعيلياً، والبيضاوى يعد مفسراً وفقهياً ومتكلماً أشعرياً . ومن ثم فإن غرضنا الأساسى هو التأكيد على استقلالية الفكر الإسلامى فى مجال التصنيف عن الفكر اليونانى. وكذلك التأكيد على وجود تصور أو رؤية معينة سواءً كانت فلسفية أو كلامية، لبناء نسق أو إطار خاص لكل منهما تترتب من خلاله العلوم. بالإضافة إلى التأكيد على وجود عقيدة دينية تجمع بينهما، وهى العقيدة الإسلامية.

وأخيراً لعله يمكن إجمال بعض النتائج التى توصلنا إليها من خلال دراسة موضوع التصنيف عند كل من الطوسى والبيضاوى، فيما يلى :

١ - أن التصنيف الذى اتبعه الطوسى للعلوم - باستثناء العلم الإلهى - خاضع تماماً للتصنيف الأرسطى والسينوى فى تقسيم العلوم إلى علوم نظرية وعملية؛ وتقسيم كل قسم من هذه الأقسام بدوره إلى عدة فروع تتناول فى مجملها ما كان معروفاً عند أرسطو وابن سينا.

٢ - تأثر الطوسى فى تقسيمه للعلوم الرياضية إلى علم الحساب، والهندسة، والفلك والموسيقى بالفيشاغورية وليس بأرسطو.



٣ - يشير الطوسي في تصنيفه إلى وضع المنطق كوسيلة أو أداة لاكتساب العلوم، وهو ما كان لدى أرسطو وابن سينا . وعلى الرغم من ذلك ، يختلف الطوسي عنهما في تقسيمه لموضوعات المنطق .

٤ - يختلف الطوسي عن أرسطو في تقسيمه للعلم الإلهي، حيث أدخل موضوعات لها اتصال وثيق بالعقيدة الإسلامية. كما يختلف عن ابن سينا في مسألة "علم النبوة" الذي يحشره ضمن العلوم العملية؛ فالطوسي يعده ضمن موضوعات العلم الإلهي.

٥ - إن التصنيف الذي ابتعه البيضاوي غير خاضع تماماً للتصنيف الأرسطي أو لأي من التصنيفات الإسلامية؛ بل انفرد بتصنيف خاص به ينطلق فيه من العلاقة بين علوم اللغة وعلوم الشريعة. وعلى الرغم من ذلك، فقد أشار البيضاوي إلى بعض العلوم كما وردت في تصنيف أرسطو وابن سينا وغيرهما ، ولكن باعتبار أن هذه العلوم لها فائدة دينية بجانب فائدتها الدنيوية .

٦ - تأثر البيضاوي في تصنيفه للعلوم بعلم الفلك في تقسيم أفلاك الكواكب إلى سبعة؛ بالإضافة إلى مكانة ذلك العدد في العقيدة الإسلامية بصفة عامة، وعند الشيعة بصفة خاصة. ويجوز القول: إن موقف البيضاوي هنا يُشبه تماماً موقف جابر بن حيان، الذي تأثر هو الآخر بعلم الفلك في تصنيف العلوم إلى سبعة أقسام، وذلك في رسالته: "القول في السباعية".

٧ - لم يشر البيضاوي في تصنيفه إلى وضع المنطق باعتباره مدخلاً ومنهجاً للوصول إلى الحقيقة والعصمة من الخطأ؛ على الرغم من استخدامه له في

آرائه الكلامية خاصة في كتابه "طوالع الأنوار" ؛ وأيضاً في استخدامه للجدل كجزء من المنطق في العلوم الشرعية .

٨ - تظهر على تصنيف البيضاوى ملامح فيثاغورية من خلال إشارته إلى علاقة الموسيقى بالفلك؛ وكذلك إشارته إلى فضل علم الحساب على كافة العلوم واحتياجها إليه .

وهكذا يتضح أن البيضاوى كان في تصنيفه أكثر جدة وأصالة من الطوسى وغيره من الفلاسفة الإسلاميين الذين عولوا كثيراً على تصنيف أرسطو للعلوم .

مصادر البحث ومراجعته



## أولاً : المراجع العربية:

- ١ - ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى ، القاهرة، ١٩٤٩م.
- ٢ - ابن زيلة : الكافي فى الموسيقى، تحقيق: زكريا يوسف، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٤م .
- ٣ - ابن سينا : عيون الحكمة، تحقيق: د.عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات- دار القلم، الطبعة الثانية، الكويت- بيروت، ١٩٨٠م .
- ٤ - ، ، : منطق المشرقيين ، تقديم: د.شكرى النجار، دار الحداثة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢م.
- ٥ - ، ، : رسالة فى الحدود، (ضمن كتاب: المصطلح الفلسفى عند العرب، دراسة وتحقيق: د.عبد الأمير الأعسم)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨٩م.
- ٦ - ، ، : رسالة فى أقسام العلوم العقلية، (ضمن كتاب تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات)، مطبعة هندية بالموسكى، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٠٨م .
- ٧ - ابن مطهر الحلى : الجوهر النضيد فى شرح منطق التجريد، مخطوط جامعة القاهرة برقم ١٥٠٧٠، مجاميع .
- ٨ - ابن منظور : لسان العرب، طبعة دار لسان العرب، دار صادر، بيروت، (بدون تاريخ).



- ٩ - ابن نباته المصري : شرح العيون فى شرح ابن زيدون، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٦٤م.
- ١٠ - ابن النديم : الفهرست ، تحقيق: رضا تجدد ، طهران، ١٩٧١م.
- ١١ - أبو حيان التوحيدى : رسالة فى العلوم، (ضمن كتاب رسالتان للعلامة الشهير أبى حيان التوحيدى)، مطبعة الجوائب، الطبعة الأولى، القسطنطينية، ١٣٠١هـ .
- ١٢ - أبو ريان (دكتور محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى، (أرسطو والمدارس المتأخرة)، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الثالثة، الإسكندرية. (بدون تاريخ) .
- ١٣ - ، ، ، ، : الفلسفة ومباحثها، دار المعارف، الطبعة الرابعة، القاهرة، (بدون تاريخ) .
- ١٤ - أحمد عبد الحليم عطية (دكتور) : دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب، دار الثقافة ، القاهرة، ١٩٩١م.
- ١٥ - أحمد فؤاد باشا (دكتور) : التراث العلمى للحضارة الإسلامية، دار المعارف، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٨٣م .
- ١٦ - أحمد فؤاد الأهوانى (دكتور) : الكندى فيلسوف العرب، (سلسلة أعلام العرب) المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (بدون تاريخ) .
- ١٧ - أحمد محمد الحوفى (دكتور) : أبو حيان التوحيدى ، مكتبة نهضة مصر، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٤م .
- ١٨ - إدوارد زلر : تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: د. عزت قرنى، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة ، (بدون تاريخ) .

- ١٩- أفلاطون : جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة: د. فؤاد زكريا،  
الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥ م .
- ٢٠- أميرة حلمي مطر (دكتور) : الفلسفة عند اليونان، دار ومطابع الشعب،  
القاهرة، ١٩٦٥ م .
- ٢١- أندريه روبييه : الفلسفة الفرنسية، ترجمة: جورج يونيس، (سلسلة  
ماذا أعرف- المنشورات العربية)، الطبعة الثانية،  
جونية، ١٩٧٩ م .
- ٢٢- البغدادي : هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين،  
القاهرة، ١٩٥١ م .
- ٢٣- التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون، تحقيق: د. لطفى عبد  
البديع، ترجم النصوص الفارسية: د. عبد النعيم محمد  
حسين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،  
١٩٧٢ م .
- ٢٤- إبراهيم الكيلاني (دكتور) : أبو حيان التوحيدي، (نوابغ الفكر العربى)،  
دار المعارف، الطبعة الثانية، مصر، بدون تاريخ .
- ٢٥- إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا، تحقيق: بطرس البستاني،  
بيروت، ١٩٥٧ م .
- ٢٦- إميل برهيه : تاريخ الفلسفة ، ترجمة: جورج طرايشي، دار  
الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت (الجزء الثانى)،  
١٩٨٢ م . (الجزء الثالث)، ١٩٨٣ م .
- ٢٧- جابر بن حيان : رسائل جابر بن حيان، تحقيق: بول كراوس، مكتبة  
المتنى، بغداد، (بدون تاريخ) .

- ٢٨- الجرجاني : التعريفات ، تحقيق: إبراهيم الإياري، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م.
- ٢٩- جرجى زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية، مراجعة وتعليق: د. شوقي ضيف، دار الهلال ، القاهرة، (بدون تاريخ) .
- ٣٠- جعفر آل ياسين (دكتور) : فيلسوفان رائدان (الكندى والفارابى)، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣م.
- ٣١- جميل صليبا (دكتور) : المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى والمصرى، بيروت- القاهرة، (بدون تاريخ).
- ٣٢- جلال موسى (دكتور) : منهج البحث العلمى عند العرب فى مجال العلوم الطبيعية والكونية، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٨٢م.
- ٣٣- حاتم الزغل : تصنيف العلوم عند إخوان الصفا حول المنطق والرياضيات، (ضمن كتاب: تاريخ العلوم عند العرب، إعداد مجموعة من الأساتذة)، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات ، تونس، ١٩٨٩م.
- ٣٤- حامد طاهر (دكتور) : مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، دار هجر، القاهرة، ١٩٨٥م.
- ٣٥- الخوارزمى : مفاتيح العلوم، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨١م.
- ٣٦- الزركلى : الأعلام ، طبعة مطبعة كوستاتسوماس، ١٣٧٩هـ.
- ٣٧- زكريا إبراهيم (دكتور) : أبو حيان التوحيدى (أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء) ، (أعلام العرب)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، القاهرة، بدون تاريخ.

- ٣٨- زكى نجيب محمود (دكتور) : جابر بن حيان (سلسلة أعلام العرب)  
المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر،  
القاهرة، (بدون تاريخ).
- ٣٩- سالم يفوت (دكتور) : تصنيف العلوم لدى ابن حزم، مجلة كلية الآداب  
والعلوم الإنسانية، العدد ٩، المغرب، ١٩٨٢م.
- ٤٠- سحبان خليفات (دكتور) : رسائل أبى الحسن العلامى وشذراته  
الفلسفية (دراسة ونصوص)، منشورات الجامعة  
الأردنية، عمان، ١٩٨٨م.
- ٤١- السيد آدى شير : معجم الألفاظ الفارسية المعربة، مكتبة لبنان، بيروت،  
١٩٨٠م.
- ٤٢- طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات  
العلوم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت،  
١٩٨٥م.
- ٤٣- عبد الحليم منتصر (دكتور) : تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه،  
دار المعارف، الطبعة الثالثة، مصر، ١٩٦٩م.
- ٤٤- عبد الرحمن بدوى (دكتور) : فلسفة العصور الوسطى، وكالة  
المطبوعات- دار القلم، الطبعة الثالثة، الكويت-  
بيروت، ١٩٧٩م.
- ٤٥- ,, ,, ,, : أرسطو، مكتبة النهضة المصرية،  
الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٥٣م.
- ٤٦- ,, ,, ,, : أرسطو طاليس فى النفس، وكالة  
المطبوعات- دار القلم، الطبعة الثانية، الكويت-  
بيروت، ١٩٨٠م.

- ٤٧- عبد الرزاق محيى الدين : أبو حيان التوحيدى (سيرته- آثاره)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٤٩م .
- ٤٨- على عبد الله الدفاع (دكتور) : أعلام العرب والمسلمين فى الطب، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨٧م.
- ٤٩- " " " " " : إسهام علماء المسلمين فى الرياضيات، ترجمة وتعليق: د. جلال شوقى، دار الشروق، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨١م.
- ٥٠- عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين ، دار إحياء التراث العربى، بيروت، (بدون تاريخ) .
- ٥١- عمر فروخ (دكتور) : إخوان الصفا (درس-عرض-تحليل) دار الكتاب العربى، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨١م.
- ٥٢- الغزالى : إحياء علوم الدين، دار الريان للتراث، القاهرة (بدون تاريخ) .
- ٥٣- الفارابى : إحصاء العلوم، تحقيق: د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٨م.
- ٥٤- قدرى حافظ طوقان : تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك، دار الشروق، بيروت، (بدون تاريخ) .
- ٥٥- القفطى (جمال الدين) : إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة المتنبى، القاهرة. (بدون تاريخ) .
- ٥٦- كارلو نللىنو : علم الفلك (تاريخه عند العرب فى القرون الوسطى)، روما، ١٩١١م.
- ٥٧- الكندى : رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق: د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٥٠م.



- ٥٨- اللوكري : بيان الحق بضمان الصدق، طبعة طهران، ١٩٨٤م.
- ٥٩- م. روزنتال-ب، يودين: الموسوعة الفلسفية، ترجمة : سمير كرم، مراجعة: د..صادق جلال العظم، وجورج طرايشي، دار الطليعة، الطبعة الخامسة، بيروت، ١٩٨٥م.
- ٦٠- ماجد فخري (دكتور) : أرسطو (المعلم الأول) ، الأهلية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٧م.
- ٦١- ماهر عبد القادر (دكتور) : حنين بن إسحق، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٧م.
- ٦٢- محمد البهي (دكتور) : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مكتبة وهبة، الطبعة السادسة، القاهرة، ١٩٨٢م.
- ٦٣- محمد عبد الرحمن مرحبا (دكتور) : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، بيروت-باريس، ١٩٨٣م.
- ٦٤- مهدي محقق : تقاسيم العلوم في الإسلام، (مقال ضمن المجلة الفلسفية العربية، المجلد الأول، العدد ١-٢)، الأردن، ١٩٩٠م.
- ٦٥- ميخائيل خليل الله ويردي : فلسفة الموسيقى الشرقية في أسرار الفن العربي، مطبعة ابن زيدون، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٤٨م.
- ٦٦- ناصر الدين البيضاوي: رسالة في موضوعات العلوم وتعريفها، مخطوط دار الكتب المصرية، ضمن مجموعة برقم ٣٤٨ مجاميع، ميكروفيلم ٥٢٦٦.

٦٧- نصير الدين الطوسي: أساس الاقتباس، ترجمة: منلا خسرو، تحقيق وتقديم

ومراجعة: د. حسن محمود عبد اللطيف الشافعي،

د. محمد السعيد جمال الدين، (طبع آلة كتابة)،

١٩٨٠م.

٦٨- ، ، ، : رسالة في علم الموسيقى، تحقيق: زكريا يوسف، دار

القلم، القاهرة، ١٩٦٤م .

٦٩- ، ، ، : فصل في بيان أقسام الحكمة على سبيل الإيجاز،

مخطوط بدار الكتب المصرية، ضمن مجموعة برقم ٤٥٢

حكمة وفلسفة، (ميكروفيلم رقم ٤٥٧٣٧).

٧٠- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة

والنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٥٣م.

٧١- ، ، : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار

المعارف، مصر، ١٩٥٧م.

٧٢- المعجم الوسيط (مجمع اللغة العربية - شركة الإعلانات الشرقية) الطبعة

الثالثة، القاهرة، ١٩٨٥م.

## ثانياً : المراجع الأجنبية :

- 1- Brockelmann. K.,: Geschichte Der Arabischen Letterature, Leiden, 1943.
- 2- Marc Berge`, : Epitre Sur Les Sciences (Risala Fi l'-ulum) d'Abu Hayyan al Tawhidi, (introduction, traduction, glossaire, technique, manuscrit et edition critique); in Bullit en d' Etudes arientales, (institut Francais de Damas), XVIII, 1964.
- 3- Sarton, G., : Introduction To The History Of Science, Baltimore, 1962.
- 4- Stephenson, J., : The Classification Of The Sciences According To Nasiruddin Tusi, In: Isis, Cambridge, (Vol,2) . 1923.
- 5 - Wickens, G, M.: Nasir al-din tusi's : The Nasiran Ethics, london, 1964 .



القسم الثالث  
الفلسفة والعولمة  
إشكالية العقل والعقلانية النقدية  
بقلم د . عباس سليمان





# مقدمة



لاشك في أن كافة المتغيرات والتحولات العالمية التي حدثت في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، تعد من المدخلات الهامة أو العناصر الفعالة التي سوف تصوغ أهم تحديات عصر العولمة "Globalization" أو القرن الحادى والعشرين عربياً وعالمياً. وتتمثل أهم هذه المتغيرات والتحولات فى: انهيار الاتحاد السوفيتى باعتباره قوة عظمى، وكذا انهيار جدار برلين، وإعادة توحيد ألمانيا، وحرب الخليج، والحصار الاقتصادى والعسكرى للعالم العربى، والصراع العربى الإسرائيلى، وسيطرة وهيمنة الولايات المتحدة الأمريكية باعتبارها القوة العظمى والوحيدة على العالم، كذلك تغير منظومة الأفكار المصاحبة لهذه المتغيرات والتحولات فى جميع أنحاء العالم، كالديمقراطية، والتعددية الحزبية، وحقوق الإنسان وتحسين نوعية الحياة، والإغاثة وصنع السلام وحفظه والتحالفات أو التكتلات الاقتصادية الأوروبية والأمريكية واليابانية .

ومهما يكن الأمر، فإن الثورة العلمية والتقنية الجديدة أزلت الثالثة تعلم من أهم هذه التحديات التي تسعى إلى تشكيل المجتمع المعرفى العالمى، حيث أصبحت عاملاً حاسماً فى تحديد مصير عالمنا المعاصر بما أحدثته وما سوف تحدثه فى جميع المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والعلمية، والثقافية. ولا أعتقد أن أحداً من المفكرين العرب والمسلمين -سواء أكان متتمياً إلى تيار الأصولية الإسلامية أم تيار العلمانية- يمكن أن ينكر أثر هزم الثورة فى المجتمع الإنسانى عربياً وعالمياً، بل وسوف يؤيدون أيضاً أن المعلومات وتقانتها -باعتبارها أهم آثار هذه الثورة الثالثة - ستحدث تغييرات جوهرية ونوعية بين المجتمعات الإنسانية فى عصر العولمة؛ فالمعلومات وتقانتها

قد أصبحت مصدراً أساسياً من مصادر القوة السياسية والعسكرية والاقتصادية والثقافية .

فكيف يمكن لنا، نحن العرب أن نواجه عصر العولمة أو المعرفة والمعلومات وتقائها، مواجهة إيجابية غير انعزالية؛ مواجهة فاعلة غير منفعة ومتشنجة؛ مواجهة خلاقة مبدعة غير مقلدة وحنينية ؟ وهل بعد كل هذه المتغيرات والتحويلات العالمية يمكن صياغة مشروع نهضوى عربى - إسلامى جديد ؟

ومن الطبيعى - إذن - أن تؤدى هذه التحديات على صعيد المجتمع العربى الإسلامى إلى تزايد الشعور بضرورة مراجعة كل المشاريع النهضوية ونقائصها، بهدف إعادة النظر فى تصور الموقف العربى الإسلامى وطبيعته، وتحديد القوى الفاعلة فيه وأهدافها ومراميها ورهاناتها، وكذلك تحليل العوامل التى لعبت، ولا تزال تلعب دوراً فى انحطاط العرب وتأخرهم عن ركب التقدم الحضارى المعاصر. وذلك فضلاً عن طرح العديد من الرؤى والتصورات لما يمكن أن يكون عليه مستقبل العالم العربى الإسلامى .

لكن المسألة المهمة التى تواجه هذا التصور - فى اعتقادى - تنحصر فى المقام الأول فى تحديد المنهجية "Methodology" أو الاستراتيجية "Strategy" المعرفية التى يتعامل بها الفكر الإسلامى مع هذه التحديات، والسعى إلى فحص مفاهيمنا المعرفية وإعادة دراساتها فى ضوءها، سواء ما تعلق منها بمفاهيم سياسية، أو اقتصادية، أو اجتماعية، أو ثقافية. وذلك لأنه إذا تغيرت الأوضاع فلا بد أن تتغير مفاهيمنا وتصوراتنا لطبيعة الهدف ووسائل تحقيقه. فهذه الاستراتيجية ستؤدى إلى خلق وعى عربى إسلامى موحد ومستقل بذاته، يستطيع أن ينقل الواقع العربى الإسلامى ذاته من دائرة الصراع الأيديولوجى بين مختلف الاتجاهات التحديثية أو النهوضية إلى دائرة الإبداع



”Innovation” الثقافي، ومن التقليد ”Imitation” الأعمى للمصاىي والحاضر إلى خلق المستقبل العربي الإسلامي المنشود .

وإذا كانت هناك عقبات تحول دون إقامة التكامل العربي على المستوى السياسي أو الاقتصادي، فإن ما لدينا نحن العرب من مقومات التوحد الثقافي والترابط المعرفي كالعقيدة الدينية، واللغة العربية، والثقافة الإسلامية المتقاربة، والتاريخ المشترك، والقرب الجغرافي - يمكن أن يؤدي إلى تكامل عربي ثقافي أو معرفي يلعب دوراً فاعلاً في الثقافة العالمية. ولهذا فنحن في حاجة ماسة إلى استراتيجية معرفية إسلامية - عربية من أجل الدخول إلى عصر العولمة أو القرن الحادي والعشرين ومواجهة تحدياته. وهنا نجد تساؤلاً يطرح نفسه هل يمكن أن نصوغ استراتيجية أو منهجية للفكر الإسلامي تأخذ في اعتبارها البعد المعرفي والثقافي من ناحية، والمتغيرات والتحويلات العالمية من ناحية أخرى؟ ألا يمكن أن نصوغ استراتيجية تتخذ من المعرفة محوراً أو مرتكزاً لها؟ أو ما الأسس المعرفية المطلوبة لصياغة استراتيجية أو منهجية جديدة للفكر الإسلامي المعاصر؟ وما آليات تطبيق هذه الاستراتيجية وتدشينها باعتبارها ممارسة عملية في المجتمع العربي الإسلامي؟ وهل يمكن - إذن - صياغة استراتيجية أو منهجية معرفية بمقاييس عصر العولمة، وبما يمكنها من مواجهة القرن الحادي والعشرين وتحدياته، وبشكل خاص المنافسة القوية في الإبداع والابتكار في مجال المعرفة والمعلومات وتقانتها؟

يتطلب هذا الأمر - إذن - صياغة استراتيجية مختلفة عن استراتيجيات التكيف والالتحاق بالدول العظمى الحامية والتبعية Dependency لها، إنها استراتيجية قائمة على العقائد العقلانية، وتهدف إلى تأجيح الروح النقدية والعقلية الإبداعية باعتبارها شرطاً أساسياً لتعاملنا مع الأوضاع الراهنة. وفي

اعتقادی أن هذه الاستراتيجية بقدر ما تساعدنا على تحديد الكيفية والدينامية الملائمة لإيجاد الحلول الجديدة والمصيرية للتحديات المطروحة في عصر العولمة أو القرن الحادى والعشرين عربياً وعالمياً، فإنها تمكّنتنا أيضاً من الاستفادة المعرفية الصحيحة من التقدم العلمى والتقنى المعاصر. ومن ثم فإن هذه الاستراتيجية تهدف إلى وضع العرب والمسلمين على مستوى المشاركة الإيجابية، لا الاستهلاكية فى قلب الحضارة المعاصرة .

ومن هنا بدأ التفكير فى دراسة العقل "Reason" والعقلانية النقدية "Critical Rationalism" باعتبارهما المحور الرئيس الذى ننطلق منه لتأسيس استراتيجية معرفية للفكر الإسلامى المعاصر، لذلك نطرح هذه الاستراتيجية على الصعيد العربى الإسلامى الآن باعتبارها ضرورة حضارية ملحة، وندعو رجال الفكر الإسلامى إلى المساهمة الفعالة فى صياغة هذه الاستراتيجية. ولكن هذه الاستراتيجية وصياغتها لا بد أن يتم بشرط الاستفادة من التراكم المعرفى للفكر الإسلامى فى تاريخه القديم والحديث، ومن المتغيرات والتحويلات العالمية التى حدثت فى العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين باعتبارها تحدياً معرفياً مؤثراً فى تشكيل الملامح الأساسية لعصر العولمة أو القرن الحادى والعشرين .

وعلى هذا فما الموقف -إذن- من التراث Legacy الإسلامى والمعرفة التى أنتجها العقل الإسلامى على مر العصور، سواء أكانت قديمة أم حديثة؟ وهل تمكن هذا العقل من مواكبة المستجدات والتحديات التى عاصرتها؟ وهل تجاوز هذا العقل النظام المعرفى العقلانى التقليدى وأرسى نظام معرفى عقلانى جديد يستطيع توظيف هذه المستجدات والتحديات لصالح المجتمع العربى الإسلامى؟ أم أن العقل الإسلامى فى أزمة؟ وما هى آثار هذه الأزمة

وحدودها؟ وكيف يتسنى لنا تجاوز هذه الأزمة؟

وأخيراً فإن هذه الاستراتيجية المعرفية التي يتمحور حولها هذا البحث  
تتخذ من المنهج التحليلي النقدي المقارن أساساً لها، كما تتخذ أيضاً من المنهج  
التاريخي منطلقاً أساسياً للتواصل والاستمرارية مع النتاج الفكري العربي  
الإسلامي قديماً وحديثاً .

والله أسأل التوفيق والسداد .

**د. عباس سليمان**



## **الفصل الأول**

**مدخل إلى تحديد مصطلحات**

**البحث وتوضيحها**





لما كانت الضرورة المنهجية تفرض علينا -منذ البداية- تحديد المصطلحات الرئيسة المستخدمة في هذا البحث، فإن أول لفظ ينبغي أن نعمل على إيضاحه هو لفظ "العقل والعقلانية"، أما اللفظ الثاني الذي ينبغي أن نقوم بتحديدده، فهو لفظ "النقد"، وأما اللفظ الثالث الذي يجدر بنا تحديد أدق معنى له، فهو لفظ "الاستراتيجية المعرفية". وأما اللفظ الرابع الذي ينبغي أن نقوم بتحديد أدق لمعناه أيضاً، فهو لفظ "العولة".

### أولاً: العقل والعقلانية :

إذا تعاملنا مع مصطلح العقلانية Rationalism كما يعنيه في اللغات الأجنبية، فإن الداعى الأوضح والأسرع الذى تحمله كلمة العقلانية هو ارتباطها بالصفة القرية "العقلية" Rational. والجذر الاشتقاقي الذى نستق منه كلتا الكلمتين هو  $\Lambda\epsilon\Gamma\Omega, \Lambda\sigma\Gamma\sigma$  فى اليونانية ومعناه: جمع، وصل؛ Ratio, Reor فى اللاتينية ومعناه: حسب، عدّ وتدل كلمة  $\Lambda\sigma\Gamma\sigma$  فى اليونانية فى آن على الكلمة والعقل والعلاقة الرياضية الصحيحة بين بُعدين، وهكذا الحال فى اللاتينية بالنسبة للمعنى الأول والآخر. ولذلك يُفهم من كلمة العقلانى Rationality عموماً الشخص الذى به كد قدرات الإنسان العقلية تأكيداً خاصاً، ولديه إيمان غير الشخص الذى يؤكد قدرات الإنسان العقلية تأكيداً خاصاً، ولديه إيمان غير عادى بقيمة العقل "Reason" والحاجة العقلية وأهميتها<sup>(١)</sup>.

(١) انظر: جون كوتنغهام: العقلانية، ترجمة: محمود منعد الهاشمي، مركز الانماء الحضارى، ط. الأولى، سوريا، ١٩٩٧، ص: ١٣. جيل كاستون غرانجه: العقل، ترجمة: هنرى رند.

النشورات العربية، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٩٨م، ص: ١. أندريه لالاند: العقل والمعادن.

فالإيمان بقيمة العقل وأهميته هو الشرط المسبق للنظر فى الأمور  
ودراساتها وتحليلها والتوصل إلى معرفة حقيقتها<sup>(١)</sup>؛ وهو القدرة على فهم  
الخطاب Discourse بتحليل مفرداته وتحديد دلالاته<sup>(٢)</sup>. العقلانية الغربية -  
إذن- هى الفلسفة أو النظرية التى تحيل أوجه النشاط الإبداعى الإنسانى -  
المعرفية، والاجتماعية، والأخلاقية، والاقتصادية، وغيرها - إلى مرجعية واحدة  
دون غيرها<sup>(٣)</sup>، هى العقل والعقل وحده .

وبهذا المعنى يبدو أن هذه العقلانية تتفق تمامًا مع ما يذهب إليه أبى  
العلاء المعرى فى قوله:

سأتبع من يدعو إلى الخير جاهلاً

وأخرج منها ما إمامى سوى عقلى<sup>(٤)</sup>

وقوله أيضاً:

---

- ترجمة: د. نظمي لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٩م، ص: ٥، ٦ . أنلريه  
لالاتد: الموسوعة الفلسفية، ترجمة: د. خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، الطبعة الأولى،  
باريس-بيروت، ١٩٩٦م، ج٣، ص: ١١٥٩-١١٧١ .

(١) سعلون حمادى: العقل والنهضة، (مقال ضمن كتاب قضايا التنوير والنهضة فى الفكر العربى  
المعاصر)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٩م، ص:  
٢٣٦ .

(٢) لوى صافى: العقل والتحديد، (مقال ضمن كتاب قضايا التنوير والنهضة فى الفكر العربى  
المعاصر)، ص: ٤٢ .

(٣) د. حامد خليل: الحوار والصدام فى الثقافة العربية المعاصرة، دار المدى، الطبعة الأولى، سوريا،  
٢٠٠١، ص: ١٣٩ .

(٤) أبو العلاء المعرى: اللزوميات، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٦م، ج١، ص:  
٥١ .

## كذب الظن لا إمام سوى العقل

مشيراً في صبحه والمساء<sup>(١)</sup>

أما العقل في اللغة العربية، فيعني: "الحِجْرُ والنَّهْيُ ضدُّ الحَقِّقِ، وقد سُمِّيَ الْعَقْلُ عَقْلاً لَأَنَّهُ يَعْقِلُ صَاحِبُهُ عَنِ التَّوَرُّطِ فِي الْمَهَالِكِ أَيْ يَحْبِسُهُ. وقيل: الْعَقْلُ هو التَّمْيِيزُ الَّذِي يَتَمَيَّزُ بِهِ الْإِنْسَانُ مِنْ سَائِرِ الْحَيَوَانَ<sup>(٢)</sup>. وَالْعَقْلُ يُقَالُ لِلْقُوَّةِ الْمُتَهَيِّئَةِ لِقَبُولِ الْعِلْمِ، وَيُقَالُ لِلْعِلْمِ الَّذِي يَسْتَفِيدُهُ الْإِنْسَانُ بِتِلْكَ الْقُوَّةِ عَقْلٌ<sup>(٣)</sup>.

ونلاحظ هنا أن التعريف اللغوي للعقل يشير إلى أمرين، هما: قمع الأهواء والانفعالات وإغراء الحاجيات المادية من جهة؛ والابتعاد عن طرق عموم الجمهور غير العقلية لتفسير ما جرىات الأشياء والظواهر والحوادث من جهة أخرى<sup>(٤)</sup>. كما نلاحظ أن اللغة العربية تستخدم نفس الدالَّ "عَقْل" كاسم لفظي لفعل "عَقَلَ"، وذلك لكي تدل على الجهد المبذول لتوضيح العقول أو الأسباب التي تُفهم وتحرر من جهة. وتستخدم الكلمة نفسها كمصدر يشير إلى المعقول، أي إلى ما قد أصبح مفهوماً يمتلك علته من جهة أخرى<sup>(٥)</sup>.

---

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص: ٢٢٤. وانظر: على حرب: الماهية والعلائمة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء-بيروت، ١٩٩٨م، ص: ٢١٤. قلبي حافظ طوقان: مقام العقل عند العرب، دار المعارف، مصر، ١٩٦٠م، ص: ٢٤٥-١٥٢.

(٢) ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين): لسان العرب، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، ج ١١ (مادة عقل)، ص: ٤٥٨، ٤٥٩.

(٣) الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم - الدار البشامية، الطبعة الثانية، دمشق-بيروت، ١٩٩٧م، ص: ٥٧٧.

(٤) محمد الصباحي: تحولات في تاريخ الوجود والعقل، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٥م.

(٥) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الأبحاث القومي - المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، بيروت - الدار البيضاء، ١٩٩٦م، ص: ٧٨.

## ثانيًا: النقد :

النقد Critique فى الأصل اللغوى الأجنبى (حَكَم من الكلمة اليونانية Chrienien) قسم المنطق الذى يتناول الحكم. وهو فحص مبدأ أو ظاهرة للحكم عليه أو عليها حكماً تقويمياً، تقديرياً. وبهذا المعنى يُطلق العقل النقدي على الفكر الذى لا يأخذ بأى إقرار دون التساؤل أولاً عن قيمة هذا الإقرار، سواء من حيث مضمونه (نقد داخلي) أو من حيث أصله (نقد خارجي). ولذلك فالنقدية أو الانتقادية Criticism تقال على كل عقيدة، ترى أن العقل يشكل المعرفة ويكونها بمقتضى أشكال أو مقولات خاصة به، وتالياً تكون فى آن ناجعة وقوية فى حدود الاختبار، وبلا قيمة خارجه<sup>(١)</sup>.

ويمكن التمييز بين نقد الشيء، والنقد على الشيء. فالنقد المباشر لآى شىء يترتب عليه أن يستخرج الناقد من معاناته أو معاشته معنى نقده؛ وتبدو فيه الذاتية مرآة للذات المنتقدة، المحالة إلى موضوع أو قابل. بينما النقد العقلى الداور، يعتمد المعرفة والعلم والثقافة مرتكزاً لرأى يواجه نصاً بنص، عقيدة بعقيدة، كتاباً بكتاب، مفهوماً بمفهوم، مصادرة بمصادرة وغيرها. أما النقد على الشيء، فهو مشاركة للمتقد فى عمله وكتابته وتأليفه؛ فالنقد على الكاتب هو كتابة معه<sup>(٢)</sup>.

أما فى اللغة العربية، فالنقد أو الانتقاد من باب الافتعال، ويقال: نقدت الدراهم وانتقدتها أى أخرجت منها الزيف، والنقدان يستعمل فى عرف الفقهاء بمعنى الذهب والفضة. والانتقاد عند المحدثين التعليل، والمتقد هو

(١) أندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية، ج١، ص: ٢٣٧، ٢٣٨ .

(٢) خليل أحمد خليل: النقد وعقل النقد، (مقال ضمن مجلة الفكر العربى، العدد ٧٣)، معهد الانماء

العربى، بيروت، ١٩٩٣م، ص: ٧٠٦ .



الحديث الذى فيه علة؛ والمراد بالعلة هى العلة بالمعنى اللغوى، فيشتمل الشاذ والمعلل، فمن المنتقد ما يختلف فيه الرواية بالزيادة والنقص من رجال الإسناد<sup>(١)</sup>.

والواقع أن اللغة العربية بينيتها وخصائصها المتميزة كانت من أهم العوامل المشجعة لنقد المسلمين لعلوم السابقين - كما سوف نشر - فاللغة العربية هى لغة التفكير التحليلي. وقد أدى هذا النقد - فيما بعد - إلى تأسيس كثير من المفاهيم والتصورات الخاصة باللغة الفلسفية والعلمية الدقيقة<sup>(٢)</sup>. وهو ما ساعد إلى حد كبير فى تأجيج الاهتمام بعلم المصطلح Terminology الفلسفى والعلمى فى الحضارة الإسلامية .

### ثالثاً: الاستراتيجية المعرفية :

اشتقت كلمة "استراتيجية" من كلمة "استراتيجوس" "Stratagica" اليونانية بمعنى قائد، والاستراتيجية على الأعمال الحربية هى الخطة العامة الموضوعية لإحراز هدف. ويرى البعض أنها علم القيادة، بينما يرى آخرون أنها فن القيادة. وتختلف الاستراتيجية عن "التكتيك"، وهى كلمة مشتقة من كلمة "تاسين" "Titheeni" اليونانية، وهى بدورها فعل معناه يهيئ للحرب، ويعرف التكتيك بأنه فن القيادة فى ميدان المعركة، أو بأنه تخطيط يوضع

---

(١) التهانونى (العلامة محمد على): كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة:

د. رفيق العمم، تحقيق: د. على دجروج، نقل النص الفارسي إلى

العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناتي،

مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٦م. ج١، ص: ٢٧٤،

٢٧٥ .

(٢) ج.ج. كراوتز: قصة العلم، ترجمة وتقديم ودراصة: د. منى طريف الخولي، د. بلوى عبد الفتاح،

الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩م، ص: ٥٩ .

## لمعركة واحدة<sup>(١)</sup>.

ويعرف كلاوسفيتز الألماني الاستراتيجية بأنها فن إعداد المعارك أو إخطة العامة لحملة عسكرية كاملة، أما طريقة تنفيذ الحملة وإدارتها فيطلق عليها اسم التكتيك. ويعرفها أيضاً ليدل هارت بأنها فن توزيع وتنظيم الوسائل العسكرية بغية تحقيق أهداف سياسية؛ بينما يعرفها بوفر الفرنسي بقوله أن الاستراتيجية هي دياكتيكية الإرادات المتقابلة التي تستعمل القوة في فض ما ينشأ بينها من نزاع<sup>(٢)</sup>.

ويشير لالاند في موسوعته الفلسفية إلى أن الاستراتيجية، هي "مفردة مستعملة منذ عدة سنوات في العلوم الأخلاقية وخصوصاً في الاقتصاد السياسي، حيث تدل الاستراتيجية على مجموعة قرارات متناسقة تأخذ على كاهلها اتخاذ عامل يتحمل مسئولياته، بمواجهة مختلف الاحتمالات التي يتوصل إلى تصورهما، سواء بموجب الظروف الخارجية أم بمقتضى فرضيات تدور حول سلوك عاملين آخرين معينين بقرارات كهذه. يستلزم وضع استراتيجية: من جهة، تقدير احتمالات وقوع أمور خليقة بالاهتمام؛ ومن جهة ثانية، اعتماد قاعدة أو مؤشر تفضيلي يسمح بتصنيف النتائج المحسوبة على أساس تنفيذ استراتيجيات مختلفة"<sup>(٣)</sup>. أما القاموس العربي الشامل، فيشير إلى أن الاستراتيجية هي "فن الخطط والحركات العسكرية؛ الخطة الثابتة التي تتبع على الدوام في التعامل مع الدول"<sup>(٤)</sup>.

---

(١) د. بطرس غالي ود. محمود حمري عيسى: المدخل في علم السياسة، مطابع الأهرام التجارية، الطبعة الخامسة، القاهرة، ١٩٧٦، ص: ٣٥٥، ٣٥٦.

(٢) المرجع السابق، هامش ص: ٣٥٦.

(٣) أندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية، ج٣، ص: ١٥٨٦، ١٥٨٧.

(٤) القاموس العربي الشامل، دار الكتب الجامعية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٧م، ص: ٣٥.

إن مفهوم الاستراتيجية بحسب دلالة الاشتقاقية -إذن- لا يعنى شيئاً آخر سوى مجموعة القرارات المتناسقة التي تُتَّبع من الجميع على مستوى المجتمع -أو الوطن أو الأمة- بصدد التعامل مع القضايا الجوهرية والمصيرية على كافة المستويات، سواءً أكانت سياسية أم عسكرية، أم اجتماعية، أم اقتصادية أم ثقافية. ومن ثم فإن الاستراتيجية تهدف إلى تحقيق الغايات التي ترسمها الدولة من خلال أهم الوسائل المتاحة، وتأخذ في الاعتبار التخطيط الاستراتيجي للآخر. فالاستراتيجية -إذن- هي الطريقة التي تتعامل من خلالها الدولة وفقاً للإمكانيات والوسائل المتاحة مع المستجدات الدولية والتحديات العالمية، أي أنها منهجية -إذا جاز لنا هذا المصطلح- كلية أو شمولية قادرة على متابعة هذه المستجدات وتلك التحديات بما ينسجم وإمكانياتها .

ونحن إذ نتحدث عن الاستراتيجية المعرفية في عصر العولمة، فإننا نتحدث عن هذا المصطلح باعتباره منهجية أو آلية التطبيق النظري للرؤية الجديدة للفكر الإسلامي. هذه الرؤية التي تعيد تنظيم عناصر تجديد الفكر الإسلامي بصورة تؤدي إلى خلق مجالاً أو إطاراً ثقافياً موحداً وجديداً لم يكن موجوداً، أو لم يكن مدركاً من قبل. فمن خلال تنظيم عناصر التجديد بصورة كلية وشمولية، يمكن الوصول إلى منهجية أو استراتيجية معرفية جديدة تستجيب أكثر لحاجات العصر، أو للمجال الثقافي العام الذي تدخل فيه هذه العناصر .

فالاستراتيجية المعرفية -إذن- هي المنهجية أو الطريقة التي تتعامل من خلالها مع المستجدات الدولية والتحديات العالمية، ومع "الإشباع الثقافي" -سواءً أكان إسلامياً أم غريباً- على أنه تراكم فكري لا ينحصر حضارة بعينها أو جنساً

بعينه" (١)، بل يخص الإنسانية عامة. ومن ثم فإن الاستراتيجية المعرفية التي ندعو إليها، هي تلك المنهجية أو الطريقة التي نتعامل من خلالها مع ذاتنا، من ناحية؛ ولمواجهة الذات في علاقتها بالآخر، من ناحية أخرى. وهذا في تقديرى ما يدخل العرب والمسلمين القرن الحادى والعشرين، أقوى مما كانوا حين دخلوا القرن العشرين (٢).

#### رابعاً: العولمة :

يعد مصطلح العولمة من أهم وأحدث المصطلحات التي شاع استخدامها فى مختلف أرجاء العالم منذ أوائل التسعينيات فى المجال الاقتصادى والسياسى، إلا أن الفضل فى ظهور هذا المصطلح يعود لماك لوهان فى كتابه "حرب وسلام فى القرية الكونية" الصادر عام ١٩٧٠م، وذلك عندما ذهب إلى أن التطورات السريعة والمتلاحقة فى وسائل الاتصال ستدفع العالم إلى أن يصبح قرية كونية واحدة (٣). وقد جعلت الثورة العلمية والتقنية المعاصرة أو الثورة

---

(١) د. سالم يفتوت: نحن والعلم، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٥م، ص: ٩٥ .  
(٢) وهذا عكس ما يشير إليه سمير أمين حين يؤكد أن العرب مقارنة بغيرهم من الشعوب يدخلون القرن الحادى والعشرين أضعف مما كانوا عليه حين دخلوا القرن العشرين. (فهمية شرف الدين: الفكر العربى أمام تحديات العصر - مقال ضمن مجلة الفكر العربى، معهد الانماء العربى، العدد ٩١ - بيروت، ١٩٩٨م، ص: ٨٨). فلا شك أن عصر النهضة العربى كان قد أُنجز فى مطلع القرن العشرين تقدماً مرموقاً على طريق نقد الذات، ولكن طغيان الأيديولوجيات فى عصر الثورة، الذى نصّب نفسه قيماً على النهضة وقاد نفسه وإياها فى عاتمة المطاف إلى الفشل، ألغى المشروع النقدى من أساسه ووضعه نفسه تحت راية مقولة جديدة، هي التبعية. مع كل ما تغنيه التبعية بمفهومها العسكرى والجماعى معاً، من شحذ للانتماء الجماعى ومن إتاحة للحسن النقدى. (جورج طراييشى: من النهضة إلى الردة، دار الساقي، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٠م، ص: ٨٣).

(٣) د. سعيد حارب: الثقافة والعولمة، دار الكتاب الجامعى، العين، ٢٠٠٠م، ص: ١٩ .



الثالثة - بما أحدثته من تطور فى وسائل الاتصال والمعلومات وتقدمها بمعدلات متسارعة، لم يشهدها المجتمع الإنسانى من قبل - من العولمة ظاهرة واضحة للعيان أكثر من أى وقت مضى .

وقد كانت أول صياغة لكلمة العولمة فى اللغة الإنجليزية فى معجم ويستز Webster's، حيث يُعرف الكلمة بأنها: إكساب الشيء طابع العالمية وخاصة جعل نطاق الشيء أو تطبيقه عالمياً". ومن ثم فإن الدعوة إلى العولمة بهذا المعنى إذا صدرت من بلد أو جماعة، فإنها تعنى تعميم نمط من الأنماط التى تخص ذلك البلد أو تلك الجماعة وجعله يشمل الجميع؛ أى العالم كله. وتعطى المعاجم الفرنسية للكلمة هذا المعنى نفسه تقريباً، فالعولمة "Mondialisation" هى أن يصبح الشيء عالمياً "Modialiser"؛ أى نقله من المحدود المراقب إلى اللامحدود الذى ينأى عن كل مراقبة. والمحدود هنا هو أساساً الدولة القومية التى تتميز بمحدود جغرافية، ومراقبة صارمة على مستوى الجمارك: تنقل البضائع والسلع، إضافة إلى حماية ما بداخلها من أى خطر أو تدخل خارجى، سواء تعلق الأمر بالاقتصاد أو بالسياسة أو بالثقافة. أما اللامحدود فالمقصود به "العالم"، أى الكرة الأرضية. فالعولمة - إذن - تتضمن معنى إلغاء حدود الدولة القومية فى المجال الاقتصادى، وترك الأمور تتحرك فى هذا المجال عبر العالم وداخل فضاء يشمل الكرة الأرضية جميعها<sup>(١)</sup>.

ولذلك يقول رونييه فاليت R.Valette: إن العولمة عبارة عن مسلسل

---

(١) د. محمد عابد الجابرى: قضايا فى الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الاولى، بيروت، ١٩٩٧م، ص: ١٣٦، ١٣٧. وانظر: د. إحسان هندی: العولمة وأثرها التسلبي على سيادة الدولة، (مقال ضمن مجلة معلومات دولية، العدد ٥٨)، مركز المعلومات القومى، سوريا، ١٩٩٨م، ص: ٦٢ .



تكثيف لتيارات الأفراد والسلع والخدمات والرساميل والتقنية وانتشارها -  
بموازاة مع ذلك- لتشمل الكرة الأرضية بكاملها. كما يعترف بأن المبادلات  
الدولية قدمة جدًا، إلا أن تكاثفها وكثافتها وتنوعها وشيوعها الواسع، قد  
أدت إلى ظهور كلمة جديدة لتمييز هذا المسلسل: كلمة عولمة<sup>(١)</sup>. أما  
ريكاردو بتريللا R. Petrella، فيحدد العولمة بأنها مجموعة المسلسلات التي  
تمكن من انتاج وتوزيع واستهلاك سلع وخدمات، من أجل أسواق عالمية  
منظمة (أو منتظمة). بمعايير ومقاييس عالمية، من طرف منظمات ولدت أو  
تعمل على أساس قواعد عالمية وفق ثقافة تنظيم تتطلع للإنتفاخ على الإطار  
العالمي، وتخضع لاستراتيجية عالمية من الضعوبة تحديد مرجعية وأحد لها -  
قانونية، اقتصادية أو تقنية- نظرًا لتعدد التداخلات والارتباطات التي تكشف  
مختلف المراحل الإنتاجية قبل عملية الإنتاج نفسها<sup>(٢)</sup>.

فالعولمة هي الوضع الذي تهيمن فيه القوانين الاقتصادية على السلطة  
السياسية دون أن تضمن سريانها دولة ما، وهي ترجع إلى سيطرة وهيمنة  
الشركات المتعدية الجنسية أو القوميات "Trans-National" على أهم  
القطاعات الاقتصادية على مستوى العالم بأسره<sup>(٣)</sup>. ومن ثم فهي تعظم شيوع  
نمط الحياة الاستهلاكي الغربي، وتعظم آليات فرضه سياسيًا واقتصاديًا  
وإعلاميًا وعسكريًا، بعد التداعيات العالمية التي نجمت عن انهيار الاتحاد  
السوفيتي، وسقوط المعسكر الشرقي. وعلى هذا فإن العولمة تكتسب عالميتها  
من مدى اتساع قدرتها على فرض هذا النمط على شعوب الدنيا، وليس على

(١) يحيى البحياوي: العولمة: أية عولمة؟، أفريقيا الشرق، المغرب-بيروت، ١٩٩٩م، ص: ١٩.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٠.

(٣) د. صلاح قنصوة: السيارة ليكسلس تقطع شجرة الزيتون، مانيفستو جديد للدارونية الأمريكية،

(مقال ضمن مجلة الهلال، عدد فبراير، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص: ١٤).

أساس كونها واقعاً فعلياً يحيط بالشعوب والبلدان<sup>(١)</sup>.

الظاهرة التي أراد المصطلح ملامستها ليست بالجديدة -إذن- ولا من تلك التي "لم يفكر فيها"، فقد تعرض الكثير من الدارسين لطبيعة وأسباب ونتائج تنقل السلع والخدمات والأفراد والتقنية بين الدول والأمم، لكن هذا التنقل لم يكن بالحدة والقوة الكثافة التي أوجبت التفكير في مصطلح جديد يقاربها ويتلمس واقعها. فضلاً عن ذلك، فإن منطق إنتاج وتوزيع واستهلاك وإعادة إنتاج القيمة ربما لم يكن يخضع لمقاييس دولية تضبط وفق معايير وجود "سوق كونية" شبيهة التمثلات، متقاربة الأنماط، تساهم في التنقل السريع للسلع والخدمات والأفراد والتقنية<sup>(٢)</sup>.

وعلى الرغم من أن العولمة -بحسب دلالتها الاشتقاقية في اللغات الأجنبية بالذات<sup>(٣)</sup>- لها جذور اقتصادية وعواقب سياسية، إلا أنها قد تجاوزت

---

(١) د. محمد إبراهيم مبروك: الإسلام والعولمة، (بحث ضمن أعمال مؤتمر الإسلام والعولمة)، الدار القومية العربية، القاهرة، ١٩٩٩م، ص: ١٠١.

(٢) يحيى البجاوي: العولمة، ص: ٢٠.

(٣) يراجع في ذلك المراجع التالية:

- Tomlinson, J.: Cultural Imperialism, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1991, pp. 22, 23.

- Robertson, R.: Globalization, London, Sage, 1992. PP. 8- 114.

- John Baylis, Steve Smith (eds): The Globalization of world politics and Introduction to International Relation, London, Oxford University press, 1997, P. 15.

- رونالد روبرتسون: العولمة (النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية)، ترجمة: أحمد محمود ونورا

أمين، مراجعة وتقديم: محمد حافظ دياب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،

١٩٩٨م، ص: ٢٧-٤٠.

- رونالد روبرتسون: رسم خارطة للوضع العالمي (العولمة كفكرة محورية) (مقال ضمن

كتاب: ثورة العولمة، إعداد: مايك فينر ستون، ترجمة: عبد الوهاب

علوب)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص: ١٧-٢٩.

دائرة الاقتصاد بوصفها ظاهرة كلية متضافرة الآليات، ومتعددة الأبعاد، وشمولية التأثير. فالعولمة الآن نظام عالمي، أو يراد لها أن تكون كذلك، يشمل مجال الاقتصاد والاتصال، كما يشمل أيضاً مجال السياسة والاجتماع والمعرفة والثقافة<sup>(١)</sup>.

من الواضح -إذن- أن مصطلح "العولمة" مفهوم غربي النشأة والتطور، حيث ارتبط بالتغيرات التاريخية التي طرأت على الاقتصاد الأوروبي وتقنيته المتطورة، التي لم يعد بالإمكان أن تظل منحصرة في إطارها الذي ولدت

---

- جان نيدرفين ييترس: العولمة والتهجين، (مقال ضمن كتاب: محدثات العولمة، إعداد: مايك فيلرستون وآخرون، ترجمة: عبد الوهاب علوب، مراجعة وتقديم: د. جابر عصفور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، بدون تاريخ، ص: ٦٠-٧٠.

- د. عبد الله عثمان التوم، د. عبد الرؤوف محمد آدم: العولمة، دار الوراق، الطبعة الأولى، لندن، ١٩٩٩م، ص: ١٨-٢١.

- يحيى اليحياءى: العولمة، ص: ١٧-٣٨.

- عبد الله أبو راشد: العولمة: إشكالية المصطلح ودلالاته في الأدبيات المعاصرة، (مقال ضمن مجلة معلومات دولية، العدد ٥٨)، سوريا، ١٩٩٨م، ص: ١٩-٢٥.

- د. عبد الخالق عبد الله: العولمة: جنورها وفروعها وكيفية التعامل معها، (مقال ضمن مجلة عالم الفكر - المجلد ٢٨ - العدد ٢)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٩م، ص: ٤٩-٥٥.

- تركي الحمد: الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٩م، ص: ٧.

- محمد حافظ دياب: تعريب العولمة مسألة نقدية، (مقال ضمن مجلة قضايا فكرية)، قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩م، ص: ١٤١.

(١) انظر: دافيد رونكوف: في مديح الإمبريالية الثقافية، ترجمة: أحمد حضر، (مقال ضمن مجلة الثقافة العالمية، العدد ٨٥)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٩٧م، ص: ٢٦، ٢٧. جورج طرايشي: من النهضة إلى الردة، ص: ١٦٤. د. محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، ص: ١٣٦.

فيه<sup>(١)</sup>. فصار يشير إلى عملية متشابكة الأبعاد الاقتصادية والسياسية والثقافية والتقنية، تستهدف دمج جميع المجتمعات والثقافات والمؤسسات والأفراد في بوتقة واحدة يحكمها النظام الرأسمالي الحر والسوق العالمية الموحدة<sup>(٢)</sup>. ولهذا أصبحت صيغة العولمة الاشتقاقية في اللغة العربية تبدو غريبة وطارئة .

وعلى الرغم من ذلك، فإنه يمكن القول: إن كلمة عولمة في اللغة العربية هي مصدر للفعل عولم المشتق من كلمة عالم<sup>(٣)</sup>، ويتصل بها فعل عولم على وزن فوعلة<sup>(٤)</sup>. وأيضاً ربما تكون أقرب إلى كلمة العول - بسكون الواو - مصدر عال، وزيدت الميم والهاء للنسب، فيقال: عولة. ومما يساعد على إيراد هذا المعنى: أن كلمة العول إما مأخوذة من عال الرجل اليتيم - كقله - فكأن الدول الغربية في ظل العولمة، هي كفيل الدولة النامية، لذلك بسطت نفوذها الاقتصادي والثقافي عليها. أو أنها مأخوذة من الجور والظلم، يقال عال الرجل عولاً، جار وظلم. والعولمة في مفهومها الاقتصادي الهيمنة على السوق العالمي للتحكم والاحتكار، مما يؤدي في النهاية إلى إخضاع الدول النامية

---

(١) د. قاسم المقداد: العولمة والثقافة، (مقال ضمن مجلة الكويت - العدد ٦٨٩)، الكويت، ١٩٩٩م، ص: ٤٦ .

(٢) د. عبد اللطيف عبد الحليم: المستقبل مع العربية الفصحى، (مقال ضمن مجلة العربي، العدد ٥٠٢)، وزارة الإعلام، الكويت، مجلة العربي، العدد ٥٠٢، وزارة الإعلام، الكويت، ٢٠٠٠م، ص: ١٦٣ .

(٣) د. محمد حسن جبل: لغة القرآن الكريم في عصر العولمة، (بحث ضمن أعمال مؤتمر كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، عن العولمة وموقف الفكر الإسلامي منها، في الفترة من ٢٩-٣٠/١١/١٩٩٩م)، الدار المصرية، الإسكندرية، ٢٠٠٠م، ص: ٢١٩ .

(٤) د. موسى الضريير: العولمة.. مفهومها.. بعض الملامح، (مقال ضمن مجلة معلومات دولية، العدد ٥٨)، مركز المعلومات القومي، سوريا، ١٩٩٨م، ص: ٦ .



لسيطرة ونفوذ الدول الغنية، مما ينتج عنه الجور والظلم<sup>(١)</sup>.

وأخيراً فنحن بصدد أربعة مصطلحات رئيسة تتحدد فى العلاقة بينها طبيعة البحث والهدف منه وفقاً للمنهج الذى حددناه فى المقدمة؛ فالمصطلح والمنهج يحددان الإطار التنظيمى الجديد من خلال الأسس الفكرية والمعرفية للبحث. ويتشكل هذا الإطار فى ضوء المشكلة الأساسية التى ينطلق البحث منها - كما حددناها فى المقدمة - من العناصر التالية:

- ١ - العقل والعقلانية النقدية فى الفكر الإسلامى القديم .
- ٢ - العقل والعقلانية النقدية فى الفكر الإسلامى الحديث .
- ٣ - العقل والعقلانية فى الفكر الغربى الحديث والمعاصر .
- ٤ - نحو استراتيجية معرفية جديدة للفكر الإسلامى فى عصر العولمة .

---

(١) د. عبد الهادى محمد زارع : توظيف الإعلام لنقل الخطاب الشرعى الصحيح فى ظل العولمة، (بحث ضمن أعمال مؤتمر العولمة وموقف الفكر الإسلامى منها، ص: ٩٤).



## **الفصل الثانى**

**الحقل والمعلانية النقدية**

**فى الفكر الإسلامى القديم**



تعد مسألة العقل والعقلانية النقدية من المسائل الهامة التي صاغها القرآن الكريم باعتبارها منهجية معرفية للمجتمع الإسلامى كافة، سواء بالنسبة إلى الإنسان المسلم نفسه فى علاقته بالله سبحانه وتعالى، أو فى علاقته بالإنسان الآخر، أو فى علاقته بالعالم. فما كان من الممكن أن تزدهر الحضارة الإسلامية إلا بالاعتماد على هذه المنهجية الجديدة فى صياغة النظام المعرفى العقلانى، ذلك النظام القائم على الأسس الدينية الإسلامية من ناحية، والحوار والتفاعل مع الحضارات الأخرى من ناحية أخرى. وقد ظلت هذه المنهجية أو الاستراتيجية المعرفية الجديدة على جدل وخطاب العقل الإسلامى لفترة طويلة، بشكل جعله خطاباً فاعلاً ومبدعاً فى مختلف المجالات الدينية أو الفلسفية أو العلمية أو الاقتصادية أو الاجتماعية وغيرها .

### العقل والعقلانية الإسلامية :

لما كانت معجزة الإسلام ورسوله ﷺ معجزة عقلية وعقلانية، فقد بدأ تقدير العقل منذ الوهلة الأولى؛ قال تعالى: ﴿مَا ضَلَّ صَالِحُكُمْ وَمَا غَوَى﴾ (سورة النجم، الآية ٢)؛ أى ما ضل محمد بعقله عن طريق الهدى، فإن الإسلام حينما خاطب الآخرين دعاهم إلى تقدير صاحب الدعوة لأن عقله لم ينحرف عن طريق الحق. ثم بدأ الإنطلاق إلى المسلمين جميعاً، فقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (سورة محمد، الآية ٢٤). وكيف يكون التدبر إلا بالعقل الذى يعد وعاء كل معرفة، وبما الذى يميز بين أنواع الإشارات أو الأفعال التى تنقلها الحواس . بل ربط الله عز وجل بين قوة العقل وإحساس القلب كما فى الآية السابقة .

وقد أكد القرآن الكريم فى تسع وأربعين آية أهمية العقل، وبرهن لنا أن نجاح الإنسان فى كل مجال من مجالات الحياة لا يمكن أن يتحقق إلا بقيادة العقل. وقد بين القرآن الكريم أحكام تصرفات الإنسان من حيث المشروعية وعدمها على أساس تخويل العقل البشرى بالتشريع وتنظيم الحياة<sup>(١)</sup>.

الدعوة للعقل - إذن - هى شىء أساسى فى الدين الإسلامى، فالقرآن الكريم يخاطب العقل ويبنى الإيمان على نظر العقل وأدلتها، وفيه نجد العقائد كلها موضوع بحث وسؤال وبيان بالبرهان الواضح أمام العقل السليم<sup>(٢)</sup>.

قال تعالى:

- ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (سورة المائدة، الآية ١٠٠).
- ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لَأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (سورة الروم، الآية ٢١).
- ﴿كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (سورة الروم، الآية ٢٨).
- ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (سورة النحل، الآية ٤٣).

ويرشد الخطاب الإسلامى الناس إلى التفكير فى الكون وخبائيا الأرض، وأسرار الحياة وقوانينها، والتطلع إلى خبايا الوجود<sup>(٣)</sup>.

---

(١) مصطفى إبراهيم الزلمى: الصلة بين المنقول والمقول فى المنطق الإسلامى، (مقال ضمن كتاب: مكانة العقل فى الفكر الغربى)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٨م، ص: ٢٦.

(٢) د. محمد عبد الهادى أبو ريبة: العقل عند الغزالي، (مقال ضمن مجلة العربى، العدد ٢٤٩)، الكويت، ١٩٧٩م، ص: ٣٤.

(٣) انظر: قدرى حافظ طوقان: مقام العقل عند العرب، ص: ٢٣-٢٦، الحارث بن أسد المحاسبى: العقل وفهم القرآن، تحقيق وتقديم: د. حسين القوتلى، دار الكندى - دار الفكر، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣م، ص: ١١٦-١٢٠.

فقال تعالى:

- ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ\* وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَتُفَضَّلُ بَعْضُهُا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (سورة الرعد، الآية ٣، ٤) .

- ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ\* وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ\* وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ\* وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ (سورة الغاشية، الآيات ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠) .

- ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (سورة فصلت، الآية ٥٣) .

- ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (سورة البقرة، الآية ١٦٤) .

- ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا\* وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا\* وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا\* وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا\* وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا\* وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا\* وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا\* وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا\* وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا\* لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا\* وَخَضِرًا حَلَّالًا﴾ (سورة النبا، الآيات من ٦ إلى ١٦) .



- ﴿أَوَلَمْ يَرَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا  
وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ . (سورة الأنبياء، الآية ٣٠).

وبهذا ينطلق العقل البشرى باحثاً متقبلاً متطلعاً، مما يؤدي إلى الوصول  
إلى دقائق الحقائق في الوقوف على نظام هذا الكون وموجوداته على تعددها  
وتباينها وتعقدتها<sup>(١)</sup>. فالقرآن الكريم -إذن- يلفت أصحاب العقول الراجحة،  
وذوى القلوب المؤمنة، إلى المنهج الصحيح في النظر إلى آيات الله الداعية إلى  
تحقيق الإبداع العلمى فى مجالات المعرفة وتطبيقاتها<sup>(٢)</sup>.

وانطلاقاً مما سبق، فإن جذر كلمة عَقْل الذى يعنى الشد أو الربط أو  
الإمساك، يعنى أيضاً -ومن خلال الآيات القرآنية العديدة التى تدعو للتأمل  
إقامة علاقة مع ما هو موجود. وهو بذلك يوحى بأن للفكر البشرى تأثيراً  
على الواقع<sup>(٣)</sup>. وبالتالي فالعقل الإسلامى يعنى تقريباً نفس مدلول العقل  
حالياً<sup>(٤)</sup>. هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى، فإننا نجد فى كتب الأديان الأخرى إشارات صريحة  
أو مضمونة إلى العقل أو التمييز، ولكنها تأتى عَرَضاً غير مقصودة. وقد يلمح  
فيها القارىء بعض الأحايين شيئاً من الزرابة بالعقل أو التحذير منه، لأنه مزلة  
العقائد وباب من أبواب الدعوة والإنكار. ولكن القرآن الكريم لا يذكر العقل  
إلا فى مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه، ولاتأتى

---

(١) طوقان: مقام العقل، ص: ٢٦ .

(٢) د. أحمد فؤاد باشا: الإسلام والعولمة، دار الجمهورية للصحافة، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص: ٣١ .

(٣) محمد أركون : الفكر الإسلامى.. قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الانماء القومى - المركز

الثقافى العربى، الطبعة الثانية، بيروت -الدار البيضاء، ١٩٩٦م، ص: ٢١٤ .

(٤) المرجع السابق، ص: ٢٢٥ .

الإشارة إليه عارضة ولا مقتضية في سياق الآية، بل هي تأتي في كل موضع من مواضعها مؤكدة جازمة باللفظ والدلالة، وتتكرر في كل معرض من معارض الأمر والنهي التي يبحث فيها المؤمن على تحكيم عقله أو يلام فيها المفكر على إهمال عقله وقبول الحجر عليه<sup>(١)</sup>.

ومن ثم فإن الدين الإسلامي نموذج غير مسبوق للدين المؤسس على العقل، الدين الذي يعلى سلطان العقل Power of Reason ويزهو، لابنصوصه الشريفة ومأثوراته المقدسة فقط، وإنما بالعقلانية التي أصبحت للمرة الأولى درعاً للدين وقسمة تمتاز بعقائده وأصوله<sup>(٢)</sup>.

ولهذا فقد نشأ الاتجاه العقلي في الإسلام - كغيره من الاتجاهات الفكرية الأخرى - من بين رواد الحركة الثقافية الدينية العامة - أي من بين الفقهاء - الذين اعتمدوا على العقل والقياس للتفهم والاستنباط في الأمور الشرعية<sup>(٣)</sup>. فمن المؤكد أن الفقهاء قد ساهموا في تشكيل قطاعات محددة من العقلانية في أزمنة وأوساط اجتماعية ثقافية تسيطر عليها العقائد الدينية<sup>(٤)</sup>. وهذا هو الشيء الذي يفسر لنا سبب تفوق العقل الديني وأغلبيته من الناحية الاجتماعية والعددية، هذه الأغلبية التي كثيراً ما يُخلط بينها وبين التفوق المعرفي والإبستمولوجي. وذلك لأن العقل الديني قد انتقى لذاته العناصر التكوينية للدين الإسلامي في الوقت الذي خضع فيه للعوامل والقوى المحلية،

---

(١) أحمد عبيد الكبيسي: العقل والقرآن، (مقال ضمن كتاب: مكانة العقل في الفكر العربي)، ص:

٤٢.

(٢) جورج طرايشي: مذبح الزاثر في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، الطبعة الأولى، بيروت،

١٩٩٣م، ص: ٣٠، ٣١.

(٣) طوقان: مقام العقل، ص: ٣٤، ٣٥.

(٤) محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي، ص: ٨١.

فإنه قد مدَّ من سلطته وفعاليته وآليات عمله حتى يومنا هذا على الجميع بدءاً من النخبة المثقفة وانتهاءً بالطبقات الشعبية التي بقيت مخلصه للتراث الديني الشفهي فقط<sup>(١)</sup>.

ومعنى ذلك أن الدين الإسلامي قد حدد معيارى العقلانية الممكنة للإنسان قبل أن تصل إليهما الفلسفة: شروط الاجتهاد العقلية والخلقية من حيث هو فعل عقلى يقوم به الفرد، وشروط صلاحية الخلقية والجماعية؛ أى احترام الشروط والمعايير التى تحددها الجماعة، سواء بصورة مختصة فى الاجتهاد المختص أو بصورة عامة فى الاجتهاد المتعلق بالشأن العام<sup>(٢)</sup>.

وعندما واجه المسلمون بفتوحاتهم الجديدة أوضاعاً وقضايا ومشكلات فكرية، حفزت عقلهم على ابتكار الأسلوب العقلى فى الاحتجاج. وهذا لايعنى أن عقلانية إسلامية Islamic Rationalism متكاملة وشاملة شقت طريقها إلى الوجود فى تلك الفترة المبكرة من التاريخ الإسلامى، وذلك لأن العقلانية الإسلامية لم تشكل منظومة مفاهيمية نسقية آنذاك، كما أنها كانت تقتقر إلى التأسيس الفلسفى<sup>(٣)</sup>.

وإذا كان المعتزلة قد اعتمدوا على العقل اعتماداً كلياً فى فهم الأمور الفكرية والدينية، إلا أنهم ظلوا يتحركون بعقولهم داخل الحقل الدينى ذاته، وينطلقون فى استدلالاتهم العقلية من مسلماته الإيمانية. وعلى الرغم من ذلك، فقد عاجلوا كثيراً من المسائل التى جعلتهم رواداً فى توجيه العقل

---

(١) المرجع السابق، ص: ٩٦، ٩٧.

(٢) د. أبو يعرب المرزوقى: العقلانية والفكر الإسلامى (مقال ضمن مجلة الوعى المعاصر - العدد ٦،

٧)، دمشق، ٢٠٠١م، ص: ٦٧، ٦٨.

(٣) د. حامد خليل: الحوار والصلام، ص: ١٥٤.

الإسلامى فيما بعد وجهة عقلانية فى الكثير من المسائل التى طرحت عليه، فهم لم يكتفوا بأن أضافوا العقل إلى الأدلة الثلاثة التى أجمع عليها المسلمون - الكتاب والسنة والأجماع- وإنما قدموه عليها جميعاً فى الترتيب، ثم جعلوه أصلها الذى به تكتسب قيمة الدليل. ولذلك فقد أوجبوا عرض النصوص على العقل للفصل فى مسألة الذات والصفات، والخير والشر، والحسن والقبح، لينتهوا إلى نتائج تنتمى إلى ميدان العقلانية إلى حد كبير<sup>(١)</sup>.

والواقع أن انفتاح المجتمع الإسلامى على غيره من المجتمعات أو الحضارات، كان له أثر ثقافى كبير فى النهوض الحضارى لهذا المجتمع. فقد كان من الطبيعى أن يتأثر الفكر الفلسفى الإسلامى تأثراً كبيراً فى معناه ومبناه- من خلال الانفتاح والحوار الشامل- بالفكر الإنسانى بصفة عامة والفكر اليونانى بصفة خاصة، وأن يودى هذا التأثير تغييراً مهماً فى عيى الثقافة الإسلامية .

وقد ترنب على ذلك أن شقت العقلانية الإسلامية طريقاً جديداً ومتميزاً، وارتقت من خلاله -أعنى الانفتاح والحوار- إلى مستوى أكثر تقدماً، وارتدت فى بعض الأوجه حلة فلسفية وعلمية إلى حد كبير<sup>(٢)</sup>. فقد أخذ العقل فى القرن الثالث الهجرى يفرض نفسه كقوة استكشافية وبرهانية تحت تأثير الفلسفة اليونانية. ولكن، كان على هذا العقل التقنى المسلح بالمبادئ والمناهج واللغة الصورية المنطقية أن يحسب الحساب للتغلغل العميق والمباشر للحقيقة المطلقة كما عبّر عنها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة<sup>(٣)</sup>.

---

(١) المرجع السابق، ص: ١٥٥ .

(٢) المرجع السابق، ص: ١٥٦ .

(٣) محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامى، ص: ٧٨ .



ولذلك كان عليه - أى العقل الفلسفى - أن ينخرط فى صراع طويل ومتنوع حول السلطة بينه وبين الدين؛ كما كان عليه أن يكيف أساليب نظره حتى تلائم الموضوعات الجديدة التى طرحتها البيئة الثقافية الجديدة ويستطيع التعايش بين مكوناتها. وقد كان لهذا الصراع ذى السمة القيمية والأيدولوجية أثر إيجابى فى تأجيج الاهتمام به، فتكاثرت حوله المناظرات وتعددت بشأنه الأقوال التى تمخضت عن ميلاد كتابة خاصة بالعقل شملت معظم أجناس القول الموجودة آنذاك. فقد كان العقل محطة ضرورية تستوجب من الفقيه والأصولى والمتكلم والأديب والعالم والفيلسوف أن يقف عندها ويدلى برأيه فيها<sup>(١)</sup>. وبالفعل انتج الفكر الفلسفى الإسلامى نظرية متكاملة للعقل، رأينا أن نعرض - فيما يلى - السمات العامة لها .

فمن أهم ما يشترك فيه فلاسفتنا بصدده نظرية العقل هو القول بوحدة العقل بالوجود. إن فى اتجاه امتلاء العقل بالوجود واحتوائه عليه على شكل ماهوى صورى، أو فى اعتبار العقولية هى ما تشكل الوجودية الأصلية للأشياء. ولهذا الارتباط المتبادل بين العقل والوجود دلالة الميتافيزيقية، حيث تصور فلاسفتنا العقل البشرى تابعاً - سواء فى بنيته أو فى فعله - لعقلين ثابتين وخالدين ومفارقين للطبيعة والعقول الفردية معاً، هما: العقل الهولانى والعقل الفعال؛ وجاعلين فى الوقت نفسه، الخيال أو العقل المنفعل همزة الوصل بينهما وبين الإنسان، وبذلك يتكون من هذه العناصر الثلاثة عقل جديد هو العقل النظرى، الذى هو عقل الإنسان<sup>(٢)</sup>.

وقد ذهب فلاسفتنا إلى القول بأن العقل هو أحد موجودات العالم،

---

(١) د. محمد المصباحى: من المعرنة إلى العقل، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٠م، ص: ٥٠.

(٢) د. محمد المصباحى: تحولات فى تاريخ الوجود والعقل، ص: ٢٨، ٢٩ .



وليس مجرد أداة معرفية أو وظيفة عقلية. وهذا ما جعله يحظى بمكانة مرموقة توجد فوق التاريخ، وخارجاً عن نطاق الإنسان، فإذا كان للأفراد عقوهم النظرية الخاصة، فإن لهم ذلك ضمن مجال عقلى عام وملازم كالعقل الهولانى، أو بسبب اتصالهم مع جوهر عقلى متعال هو العقل الفعال. وهذا معناه أن قيمة العقل ليس فيما يؤديه من وظائف وفيما يزاوله من مهام تضبط سلوك الإنسان وتسدد تفكيره لاستخلاص ماهيات الأشياء، بل إن قيمته فى ذاته من حيث هو ذلك الجوهر المضى، الذى يفيض بنوره العلمى على كل من اتصل به. ومعنى ذلك أن البشر عندما يتصلون بالعقل، فإنهم إنما يتصلون بالوجود، لا لأن العقل واحد مع الوجود فحسب، ولكن أيضاً لأن العقل هو الوجود، وقد صار واعياً بذاته وقابلاً لأن يقرأ من قبل الإنسان<sup>(١)</sup>.

ولهذا صوب فلاسفتنا جل انتباههم للجانب الميتافيزيقى للعقل، وليس نحو استكشاف المعرفة العلمية الإيجابية. وهذا ما أضفى على العقل الفلسفى الإسلامى طابع العقل المضاد للتجربة، وبالتالي للواقع والمنفعة العملية. وهذا عكس ما حدث للعقل الفلسفى الغربى فى العصر الحديث .

ومن ناحية أخرى، ظلت الفلسفة الإسلامية عمومًا فلسفة غير ملتفتة إلى ضرورة ربط الوجود البشرى بالتفكير - كما هو الحال فى الفلسفة الحديثة - وهو الشرط الذى سمح باستنباط الأول من الثانى أو "الأنا الموجودة" من "الأنا المفكرة"<sup>(٢)</sup>. وبالفعل كان الأنا لا يعثر على اتّيته إلا حينما يصادر على إلغاء كل صلة له بالوجود، أو بالأحرى يُصادره. غير أن مثل هذا السعى لإثبات الذات واكتشاف حقيقتها لم تكن تغذية الرغبة فى تعزيز اختلاف الذات

---

(١) المرجع السابق، ص: ٢٩، ٣٠ .

(٢) المرجع السابق، ص: ٣٠ .

وتكريس أصالتها بالقياس إلى الكل العقلي، بل كان بالعكس وليد شوق نحو  
 نحو كل مغايرة للذات مع ذلك الكل العقلي. فالآتيّة لم تكن تريد أن تكون  
 موجودة، أى مختلفة، لأنها تشارك فيما هو أفضل من الوجود وهو العقل، بل  
 ما كانت ترغب في الوصول إليه هو أن تصير واحدة<sup>(١)</sup>. فتكون حصيلة هذه  
 الوحدة أو الاتصال بالعقل المتعال تشكّل إنسان بدون تاريخ، عار من  
 العلاقات، بعيد عن الاختلاف<sup>(٢)</sup>.

وتمنع أيضاً هيمنة نظرية العقل وطغيانها على مجال الفكر الفلسفي  
 الإسلامي، ظهور الشرط الأساسي لانبثاق "الأنا أفكر"، وهو شرط الشك.  
 وذلك لأن كل شيء معلوم ومحدد سلفاً في عقل فعال يحتضن الوجود خارجاً  
 إلى الفعل، أى معقولاً منذ الأزل. فالعقل الفعال -إذن- يضمن صدق وجود  
 الأشياء والمبادئ والمقدمات العلمية، فلا مجال ولا مبرر للشك فيها. هذا عن  
 معقولية الأشياء، أما عن فعل التعقل، فإن تبادره كانت تعود أيضاً إلى هذا  
 العقل المتعال عن الإنسان؛ ولذلك فلا معنى لوضعه ووضع الذات الصادر  
 عنها موضع الشك أيضاً<sup>(٣)</sup>. وهذا ما يفسر الطابع اليقيني والثابت الذي كان  
 يميز المعرفة العقلية لدى فلاسفتنا<sup>(٤)</sup>.

ولما كانت المعرفة العلمية مشروطة بصفات الضرورة والكلية والذاتية،  
 وكان العقل الأداة المناسبة لتليها، فإنه من أجل ضمان تلك المغاير المذكورة  
 ونجب أن تكون هذه الأداة عامة لافردية، سواء اعتبرت مجالاً عاماً للممارسة

(١) محمد الصباحي: من المعرفة إلى العقل، ص: ٦.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٣٧.

(٣) محمد الصباحي: تحولات في تاريخ الوجود والعقل، ص: ٣١، ٣٢.

(٤) محمد الصباحي: من المعرفة إلى العقل، ص: ١٣٤، ١٣٥.

العقلية الإنسانية كلها من حيث هي إنسانية، أو نحن أناس إستمولوجيًا، أو أداة أنطولوجية، أو عالمًا من الصور والعقول. فلا وجود -إذن- عند فلاسفتنا لأننا أفكر من حيث هو أنا فردى، أو جوهر متحرر من كل وصاية خارجية؛ بل يوجد ذلك العاقل الذى يتعقل من حيث هو متصل مع عقل كلى هو العقل بالقوة أو العقل الفعال. وعلى هذا النحو كان الأنا الفردى يفكر بالهو الكلى<sup>(١)</sup>.

هذا وقد أدى ربط العقل الإسلامى بالبرهان والفلسفة إلى الاستخفاف بما هو دون العقل البرهانى من إدراكات فحسية -داخلية كانت أو خارجية- وأساليب جدلية وسفسطائية وخطابية وشعرية، والاستخفاف بالعلوم التى كانت تنهض عليها، كعلم الكلام. كما أدى هذا الربط أيضًا إلى انتشار نزعة صوزنة المعارف وتجريدها، وعدم الاهتمام بالتجربة والعلوم التجريبية. وكذلك إلى إبعاد العقل عن الإنسان والتاريخ، أى عن كل ما هو فردى ومتغير. ومن هنا جاءت معاداة الفلاسفة لعقل الجمهور (كعقل المتكلمين) الذى يهتمونه باستعمال الآقيسة غير البرهانية من جدل وسفسطة وخطابة، وعدم مراعاته لقواعد المنطق<sup>(٢)</sup>.

هكذا انحصرت العقلانية الفلسفية الإسلامية فى نطاق المتعالى أو الميتافيزيقى الذى أرادت أن تعقل به العقل، وبالتالي أضحى العقل الفلسفى الإسلامى فوق التاريخ وخارجًا عن نطاق الإنسان، وهذا ما جعله عقلًا مضادًا للتجربة والواقع والمنفعة العملية. وعلى الرغم من ذلك، فقد لعب العقل الفلسفى دورًا محررًا فى الثقافة الإسلامية، وحافظ أيضًا على حق الإنسان فى التساؤل والنقد.

(١) محمد المصباحى: محاولات فى تاريخ الوجود والعقل، ص: ٣٢، ٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص: ٣٤، ٣٥.

## العقلانية النقدية الإسلامية :

إذا كان القرآن الكريم يثق فى العقل ويأمره بأن يعمل - كما سبق أن ذكرنا- فإنه ينبه إلى ما للتقليد وتصديق ما يسمعه الإنسان من المأثورات عن خطر كبير فى إفساد تفكيره وحكمه على الأشياء. ولهذا نعى القرآن بشدة على الذين يجمدون على ما كان عليه الآباء والأسلاف من تفكير ورأى، فيمنعون بذلك عقولهم من التفكير الحق والبحث غير المقيد للوصول إلى الحقيقة<sup>(١)</sup>. وذلك مثل قوله تعالى:

- ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (سورة البقرة، الآية ١٧٠)

- ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (سورة المائدة، الآية ١٠٤).

وهذا اللوم الشديد على التقليد والجمود على ما كان عليه الأسلاف، له قيمته الكبيرة فيما يتصل بالمعرفة الحققة القائمة على أساس صحيح<sup>(٢)</sup>. وله قيمته أيضاً فى الإعلاء من شأن ملكة النقد البناء التى توجه العقل البشرى إلى ضالته، وتساعده على الوصول إلى الحكم الصائب. وهذا الإحساس النقدى من أهم الضرورات المعرفية التى يتعذر المرء على أساسها الموقف العقلى الصحيح، فيطرح جانباً ميوله الشخصية، ويفحص كل الحجج والبراهين التى توجه القرار فى اتجاه معين. وهذا المنهج النقدى من شأنه أن يساعد العقل

---

(١) د. محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، مصر، ١٩٧١م، ص: ٥٣.

(٢) المرجع السابق، ص: ٥٣، ٥٤.



على رفض العوامل التي تنكر إمكان المعرفة وتهوّن من قدرة الإنسان على تحصيلها، كما تساعده على تلافي الأخطاء التي وقع فيها السابقون، وتزوده بأنجح السبل والمفاهيم والنتائج التي توصل إليها العقل الإنساني<sup>(١)</sup>.

وقد لعب هذا المفهوم للعقل الإسلامى النقدى فى القرآن الكريم دوراً أساسياً فى تغيير مفاهيم الثقافة الإسلامية وازدهار حضارتها، فقد انطلق المسلمون -ابتداءً من القرن الثالث للهجرة- إلى آفاق الفلسفة والعلوم نتيجة للتحوّلات التي أحدثتها العباسيون فى مختلف المجالات من سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية<sup>(٢)</sup>. وقد صاحب هذا الانطلاق ظهور حركة نقدية نجدها عند المتكلمين والأدباء والفلاسفة على اختلاف تخصصاتهم، وما تفرضه هذه الحركة من مناهج وشروط لإدراك حقائق الأمور، أى إدراك وجود الأشياء فى ذاتها<sup>(٣)</sup>.

فإذا رجعنا إلى المعتزلة كونها فرقة من الفرق الكلامية، لوجدنا اتجاهًا نقدياً بارزاً عند أكثر رجالها أمثال: أبى الهذيل (١٣٥-٢٣٥هـ-٧٥١-٨٤٩م) وإبراهيم النظام (١٦٠-٢٣١هـ-٧٧٥-٨٥٤م)، والجاحظ (١٥٩-٢٥٥هـ-٧٧٦-٨٦٩م) والقاضى عبد الجبار (ت ٤١٥هـ-٩٧٧م)، إذ نادوا جميعاً بأهمية الشك Doubt، وذهبوا إلى القول بأن الشك يعد ضرورياً لكل معرفة؛ وأن أول واجب على المكلف -العاقل- هو الشك، بحيث إن

---

(١) د. أحمد فؤاد باشا: الإسلام والعولمة، ص: ٣١، ٣٢.

(٢) هذا بالإضافة إلى أسباب أخرى كثيرة ساعدت على ذلك، من أهمها على الإطلاق الحوار الحضارى بين المسلمين العرب والجنسيات الأخرى.

(٣) د. محمد عاطف العراقى: الفلسفة الإسلامية والطريق إلى المستقبل، دار الرشاد، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٨م، ص: ١٤.



النظر العقلي إذا لم تسبقه حالة شك، فلا فائدة منه ولا جدوى<sup>(١)</sup>. فالنظر العقلي - إذن - لا يصح إلا مع الشك في المدلول<sup>(٢)</sup>.

ومن شأن هذا الشك أن يثير التأمل ويحرك الفكر، مما يجعل الشاك أقرب إلى معرفة الحقيقة ممن يثق بظنه، ويستتيم إلى فكره وروحه<sup>(٣)</sup>. ولذلك كان المعتزلة حريصين على التفرقة بين وظيفة العقل من جهة، وبين ما تؤدي إليه الاعتقادات والظنون السابقة على التفكير والنظر من جهة أخرى. وذلك لأن الاعتقادات المسبقة ليست إلا ظناً ولا يغني الظن عن الحق شيئاً، إنه يجب ألا يمنع الإنسان عن التوقف أو التثبت إزاء المعتقدات سهواً أو وهماً أو دعة أو سكوناً، كما ينبغي ألا يبقى العاقل مقلداً معتقداً إنه بعد النظر والشك سيصل إلى ما وصل إليه بدونه وعن طريق التقليد<sup>(٤)</sup>.

وليس الشك عند المعتزلة إثمًا ولا قبيحًا، وإنما يقبح الشك لو ظل الإنسان على حاله من الشك<sup>(٥)</sup>؛ فمن "عود قلبه التشكك اعتراه الضعف، والنفس عزوف فما عودتها على شيء جرت عليها"<sup>(٦)</sup>. غير أن الشك يحسن في ابتداء

---

(١) المرجع السابق، ص: ١٣ .

(٢) القاضي عبد الجبار (أبي الحسن): المغنى في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: د. إبراهيم مدكور،

إشراف: د. طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة

والطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٢م، ج١، (النظر والمعارف)،

ص: ١١ .

(٣) د. نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢م،

ص: ٦٦ .

(٤) د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، دار الكتب الجامعية، الطبعة الثانية، الإسكندرية،

١٩٧٦م، ج١، ص: ٢١٨ .

(٥) المرجع السابق، ص: ٢١٨، ٢١٩ .

(٦) الجاحظ (عمرو بن بحر) : آثار الجاحظ (حجج النبوة)، تحقيق: عمر أبو النصر، مطبعة النحوى،

بيروت، ١٩٦٩م، ص: ٢٦٢ .

حال الإنسان حتى يتسنى له أن يصل إلى العلم الذي عنده تسكن النفس<sup>(١)</sup>، فلم يكن يقين حتى كان قلبه شك، ولم يتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك<sup>(٢)</sup>. ومن ثم يجب معرفة "مواضع الشك وحالاتها الموجبة له، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له. وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلمًا، فلو لم يكن في ذلك إلا تعريف التوقف ثم الثبت، لقد كان ذلك مما يحتاج إليه<sup>(٣)</sup>.

وقد أثرت هذه النزعة النقدية عند المعتزلة على كثير من المفكرين الإسلاميين، بل أثرت أيضًا على خصومهم من الفرق الأخرى. فالغزالي (٤٥٠-٥٠٥-١٠٥٨-١١١١م) -وهو أشعري الاتجاه- قد ذهب في آخر كتابه "ميزان العمل" إلى القول بأن "الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يصبر، ومن لم يصبر بقي في العمى والضلال"<sup>(٤)</sup>.

وما يقال عن الغزالي يقال عن غيره من المفكرين الإسلاميين، فهناك جهود نقدية متعددة الاتجاهات -كلامية أو فقهية أو فلسفية في العالم الإسلامي. وقد تمثلت هذه الجهود فيما قام به -على سبيل المثال- كل من ابن حزم، وابن رشد. فالنزعة النقدية عند ابن حزم (٣٨٤-٤٥٦هـ - ٩٩٤-

---

(١) د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج١، ص: ٢١٨، ٢١٩.

(٢) الجاحظ (عمرو بن بحر): الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة.

١٩٤٥م، ج٦، ص: ٣٦.

(٣) المصدر السابق، ج٦، ص: ٣٥.

(٤) العراقي: الفلسفة الإسلامية والطريق إلى المستقبل، ص: ١٥. د. محمد عبد الهادي أبو ريده: العقل

عند الغزالي، ص: ٣٦. وانظر: أبو حامد الغزالي: ميزان العمل، ضبطه وقدم له: سليمان

سليم البواب، دار الحكمة، دمشق-بيروت، ١٩٨٦م، ص: ١٥٣.

١٠٦٤م<sup>(١)</sup> تمثل في نقده للنحاة ولنظرية العامل والعلل في النحو. وتمثل أيضاً في روح مذهبه الفقهي الذي يرفض التقليد، ويجعل الاجتهاد واجباً، حتى على غير العلماء؛ إذ كان يرى أن الاجتهاد واجب على كل مسلم كيفما كان مستواه الثقافي، إذ لا يجوز عنده تقليد أي إمام مهما كان<sup>(٢)</sup>. ومن يتبع ذلك، فقد خالف الأئمة الأربعة في أقوالهم لأنهم رضى الله عنهم، "قد نهوا عن تقليدهم وتقليد غيرهم، فقد خالفهم من قلدهم"<sup>(٣)</sup>. وعليه فإن "التقليد حرام، ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد من غير برهان"<sup>(٤)</sup>.

وتمثل النزعة النقدية الحزمية أيضاً في نقده للطريقة التي عُرض بها المنطق الأرسطي في الثقافة العربية الإسلامية عبر حركة النقل والترجمة<sup>(٥)</sup>؛ فنراه يقول: "... ولقد رأيت طوائف من الخاسرين شاهدتهم أيام عنقوان طلبنا، وقبل تمكن قوانا في المعارف، وأول مداخلتنا صنوفاً من ذوى الآراء المختلفة، كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحث موثوق به على أن الفلسفة وحدود المنطلق منافية للشرعية"<sup>(٦)</sup>.

---

(١) انظر: د. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، بيروت، ١٩٩١م، ص: ٣٠٤-٣١٠. د. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٩٢، ص: ١٥٣-٥٢٨.

(٢) انظر: د. محمد عابد الجابري: نظرة نحو المستقبل، (مقال ضمن كتاب: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٧م، ص: ٨٢٤.

(٣) ابن حزم (أبي محمد علي بن أحمد): النبد في أصول الفقه الظاهري، تحقيق محمد صبحي حسن حلاق، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٣م، ص: ١١٦.

(٤) المصدر السابق، ص: ١١٤.

(٥) د. الجابري: نظرة نحو المستقبل، ص: ٨٢٤.

(٦) ابن حزم: التعريب لحد المنطق والمداخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، تحقيق: د. إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ، ص: ١١٥، ١١٦.

فابن حزم حينما يحاول نقد الطريقة التي عُرض المنطق الأرسطي بها، إنما يريد أن يبين أهمية المنطق وفائدته لسائر العلوم. فيقول: "إن المنطق أمر لا يرتاب فيه منصف، لأنها فائدة غير واقفة عند حدود الإطلاع والرياضة الذهنية، بل تتدخل في سائر العلوم، كعلم الديانة، والمقالات، والأهواء، وعلم النحو واللغة، والجبر، والطب، والهندسة، وما كان بهذا الشكل، فإنه حقيق أن يُطلب وأن تُكتب فيه الكتب، وتُقرب فيه الحقائق الصعبة"<sup>(١)</sup>.

ولذلك يؤكد ابن حزم منفعة هذه الكتب في علوم الدين، قائلاً: "وهذه الكتب كلها سالمة مفيدة دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم، وعظم منفعة الكتب التي ذكرنا في الحدود، ففي مسائل الأحكام الشرعية بها يتعرف كيف التوصل إلى الاستنباط، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها، وكيف يعرف الخاص من العام والمحمل من المفسر، وبناء الألفاظ بعضها على بعض، وكيف تُقدّم المقدمات وتُنتج النتائج؛ وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبداً، وما يصح مرة وما يظل أخرى، وما لا يصح البتة. وضرب الحدود التي من شذ عنها كان خارجاً عن أصله، ودليل الخطاب، ودليل الاستقراء، وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه"<sup>(٢)</sup>.

ولا تقتصر منفعة الكتب المنطقية وفائدتها عند ابن حزم على علم واحد فقط، بل تسحب على كافة العلوم؛ وهذا يعني إمكان تبينه المنطق الأرسطي في اللغة العربية والثقافة العربية الإسلامية. يقول ابن حزم: "ليعلم من قرأ."

---

(١) المصدر السابق، ص: ٥٠.

(٢) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٣م، المجلد الأول، ج ٢،

ص: ٩٥.



كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط، بل كل علم. فمفعتها في كتاب الله عز وجل، وحديث نبيه ﷺ، وفي الفتيا في الحلال والحرام، والواجب والمباح، من أعظم منفعة. وجملة ذلك في فهم الأشياء التي نص الله تعالى ورسوله ﷺ، وما تحتوي عليها من المعاني التي تقع عليها الأحكام وما يخرج عنها من التسميات، وانتسابها تحت الأحكام على حسب ذلك، والألفاظ التي تختلف عبارتها وتتفق. وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر، فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبي ﷺ، ولم يَجُزْ له أن يفتي بين اثنين لجهله بمحدود الكلام، وبناء بعضه على بعض، وتقديم المقدمات، وإنتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان وتصدق أبداً، أو يميزها من المقدمات التي تصدق مرة وتكذب أخرى، ولا ينبغي أن يعتبر بها<sup>(١)</sup>.

وفي ضوء ذلك، يشير ابن حزم إلى ضرورة تجاوز علم الكلام وإشكالياته السفسطائية، والارتفاع إلى مستوى آخر من الفكر والتفكير والإشكاليات إلى الفلسفة، ليس بوصفها خطاب العقل الكوني وحسب، بل أيضاً بوصفها تهدف إلى نفس ما تهدف إليه الشريعة، أي إلى الفضيلة وحسب السياسة<sup>(٢)</sup>. وفي هذا يقوم ابن حزم إن "الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وممرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد

---

(١) ابن حزم: التقريب لحد المنطق، ص: ٩، ١٠. وانظر: جولد تسهر: موقف أهل السنة بإزاء علوم الأوائل، (مقال ضمن كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية للدكتور عبد الرحمن بدوي). وكالة المطبوعات - دار القلم، الطبعة الرابعة، الكويت - بيروت، ١٩٨٠م، ص: ١٥٢. د. سليمان داود: نظرية القياس الأصولي، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٩٨٤م، ص: ٢٨٣.

(٢) د. محمد عابد الجابري: نظرة نحو المستقبل، ص: ٨٢٤.



وحسن السياسة للمنزلة والرعية. وهذا نفسه لاغيره هو الغرض فى الشريعة؛ هذا ما لاخلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة، ولابن أحد من العلماء بالشريعة"<sup>(١)</sup>.

أما عند ابن رشد (٥٢٠-٥٩٥هـ - ١١٢٦م-١١٩٨م). فنجدها فى ما كتبه من مقالات فى المنهج وهى: أولاً: فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الإتصال"، الذى يشكل الخطوط العامة للعلاقة التى يجب أن تقوم بين الدين والفلسفة انطلاقاً من مبدأ منهجى واضح، وهو "أن الحق لا يضاد الحق بل يكمله ويشهد له"<sup>(٢)</sup>. وثانياً: "الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة"، وهو نقد منهجى لأدلة المتكلمين على عقائد الدين، وطرح البديل من خلال القرآن نفسه. وثالثاً: تهافت التهافت"، وهو نقد لفلسفة ابن سينا (٣٧٠-٤٢٨هـ - ٩٨٠-١٠٣٧م) واعتراضات الغزالي عليها<sup>(٣)</sup>.

ويلاحظ من خلال هذه المؤلفات المنهجية النقدية كيف أن ابن رشد كان منشغلاً بالدرجة الأولى بالبحث عن استراتيجية، أو منهجية معرفية تمكن من التماس الجواب لثلاثة أسئلة رئيسة؛ أولها: كيف يجب أن يُقرأ القرآن؟ كيف يجب أن يفهم ويؤول هذا الأصل الأول فى الفكر الإسلامى؟؛ وثانيها: كيف يجب أن تُقرأ الفلسفة، فلسفة أرسطو أصل كل فلسفة ناضجة

---

(١) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، المجلد الأول، ص: ٩٤ .

(٢) ابن رشد (القاضى أبى الوليد محمد): فصل المقال فى تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: محمد عبد الواحد العسرى، إشراف وتقديم: د. محمد عابد الجابرى، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٧م، ص: ٩٦ .

(٣) انظر: د. محمد عابد الجابرى. . . والزوات، المركز الثقافى العربى، الطبعة السادسة، بيروت- الدار البيضاء، ١٩٩٣م، ص: ٢٣٦، ٢٣٧ .

وصحيحة ؟ ، وثالثها: كيف يجب ان نحدد العلاقة بين الدين والفلسفة بشكل يحتفظ بهما معاً ويحفظ لهما استقلالهما ؟<sup>(١)</sup>.

وقد اعتمد الخطاب Discourse الرشدي كله على الفصل بين الدين والفلسفة والحاجة إلى التعامل معهما كل حسب طبيعته ووفق المنهجية التي تكمن فيه؛ فالدين يقوم على أصول خاصة، ومناهج في الأدلة خاصة كذلك؛ والفلسفة تعتمد على مبادئ من عندها، أعني من عند العقل، وعلى منهج من عندها كذلك، أعني المنطق<sup>(٢)</sup>. وفي هذا يقول ابن رشد: "فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع، وذلك أنهم لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها، ولا يعرض لها بنفى ولا بإبطال، كانت في الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك"<sup>(٣)</sup>. كما يقول في موضع آخر: "وإذا كانت الصنائع البرهانية في مبادئها المصادرات، والأصول الموضوعة، فكم بالجرى يجب أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل"<sup>(٤)</sup>.

وكما لا يجوز للفيلسوف التعرض للأصول والمبادئ التي بنى عليها الدين، لأنها موضوعة ومحل تسليم، فكذلك لا يجوز لرجل الدين التعرض

---

(١) د. محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، (بحث ضمن كتاب: أعمال تدوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨١م، ص: ١٣٢.

(٢) انظر: د. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص: ٣١٦-٣٢٣. د. الجابري: بنية العقل العربي، ص: ٥٢٩-٥٣٨.

(٣) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثانية، مصر، ١٩٧١م، ج٢، ص: ٧٩١. وانظر: الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، ص: ١٣٣.

(٤) المصدر السابق، ج٢، ص: ٨٦٩. وأيضاً د. الجابري: المدرسة الفلسفية، ص: ١٣٣.

للقضايا الفلسفية الا بعد الاطلاع على أصولها ومبادئها<sup>(١)</sup>. وفي هذا يقول ابن رشد: "فوجه الاعتراض على الفلاسفة في هذه الأشياء، إنما يجب أن يكون في الأوائل التي استعملوها في بيان هذه الأشياء، لا في هذه الأشياء أنفسها"<sup>(٢)</sup>. كما يقول في موضع آخر: "كلام الفلاسفة مع هذا الرجل -يقصد الغزالي- في هذه المسألة يبنى على أصول لهم يجب أن تتقدم فيتكلم فيها؛ فإنهم إذا سلم لهم ما وضعوه منها، وعلموا ان البرهان قادم إليهم، لم يلزمهم شيء من هذه الإلزامات كلها"<sup>(٣)</sup>.

وبهذه المنهجية يستطيع الفيلسوف أن يفهم الدين داخل الدين نفسه، ويستطيع رجل الدين أن يفهم الفلسفة داخل الفلسفة<sup>(٤)</sup>. وهذا الفصل بين الدين والفلسفة لا يلغى الالتقاء بينهما على مستوى الهدف الذي يهدف إليه كل منهما<sup>(٥)</sup>، وهو معرفة الحق، والحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له؛ كما سبق أن ذكرنا .

ومهما يكن من أمر فإن ابن رشد حينما يحاول الربط بين الشريعة والحكمة، إنما كان يريد أن يجنب المجتمع الإسلامي مزالق الجمود الفكري والشعوذة والخرافة<sup>(٦)</sup>. وبذلك يتميز الخطاب الرشدي بالنظرة الواقعية التي تعالج الواقع الديني والواقع الفلسفي، بروح نقدية تحترم معطيات الواقع، ولكن

---

(١) د. الجابري: المدرسة الفلسفية، ص: ١٣٣، ١٣٤ .

(٢) ابن رشد: تهاقت التهاقت، ج٢، ص: ٦٥٨، وانظر: د. الجابري: المدرسة الفلسفية، ص: ١٣٤ .

(٣) المصدر السابق، ج٢، ص: ٥٢٥. وأيضاً د. الجابري: المدرسة الفلسفية، ص: ١٣٤ .

(٤) د. الجابري: المدرسة الفلسفية، ص: ١٣٥ .

(٥) د. الجابري: نظرة نحو المستقبل، ص: ٨٢٤ .

(٦) محمد زيتون: ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي، (بحث ضمن كتاب: أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي)، ص: ٤٨ .

دون أن تستلم له أو تتركه محتويها، بل بالعكس تحرص على احتوائه وتعمل على إعادة بنائه وإخصابه .

وهكذا كان حوار مفكرى الإسلام حواراً عقلانياً نقدياً، فهم الدين وتمثل شريعته من داخل نصوصه، وبواسطة معطياته المتنوعة من اجتماعية واقتصادية وثقافية. واستيعاب الفلسفة بفهم مقولاتها واستخدام أدواتها، طريقاً إلى التجديد فى الدين والتجديد فى الفلسفة. والتحول فى المجتمع تعبيراً عن يقظة العقل، وإيذاناً له فى صعود ثورته ضد التقليد وأشكال الوعى القائمة<sup>(١)</sup>.

وقد تشكلت هذه النزعة النقدية فى العالم الإسلامى من قبل على أيدي العلماء العرب أنفسهم -من أمثال سند بن على (ظهر حوالى ٢٣٦هـ - ٨٥٠م) والخوارزمى (ت ٢٣٢هـ - ٨٦٤م)، ويحيى بن منصور، وأبناء بن موسى بن شاكر (محمد وأحمد وحسن -عصر المأمون) - فى فترة مبكرة من فقرات نمو العلم العربى الإسلامى، حيث بدأوا بإعادة النظر فى المعطيات العلمية اليونانية. فمن علم الفلك إلى الرياضيات وحتى إلى الطب نرى المنهجية الجديدة التى بقيت تعيد النظر فى أسس العلم اليونانى تتبلور وتنمو إلى أن بدأت تأخذ نمطاً جديداً فى التأليف خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين<sup>(٢)</sup>. وهو ما يمكن أن نطلق عليه حركة الشك<sup>(٣)</sup> أو كتب الشكوك،

---

(١) د. عبد الستار عز الدين الراوى: فلسفة العقل، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٤م، ص: ٨ .

(٢) جورج صليبا: الفكر العلمى العربى (نشأته وتطوره)، مركز الدراسات المسيحية والإسلامية، جامعة بلعمند، بيروت، ١٩٩٨م، ص: ٩٢ .

(٣) الشك فى اللغة من تقدت الشيء ياصعب أنقده واحداً واحداً تقد الدراهم؛ (ابن منظور: لسان العرب، ج٣ (مادة تقد)، ص: ٤٢٦). وهو الزدد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك، وقيل: الشك ما استوى طرفاه، وهو الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب إلى -



فكثير من علماء العرب نقدوا العلم اليوناني وشككوا بنتائجه بشكل علمي، وكانت هذه خطوة مهمة للانطلاق نحو معرفة جديدة

ومن هنا تصبح كلمة "الشك" أو "الشكوك" بمثابة المنطلق النقدي الذي لم يكن يهدف أصلاً إلى تأسيس نظرية علمية بناءً على النصوص العلمية اليونانية التي توفرت بين أيدي العلماء العرب، وإنما يهدف إلى بيان الدلالة المعرفية للنظرية العلمية التي تأسست عليها هذه النصوص<sup>(٢)</sup>.

فالشك - إذن - يرتبط هنا بنقد النصوص العلمية، ذلك النقد الذي سيؤدي حتماً إلى إصدار حكم على هذه النصوص. وهذا الحكم سوف يكشف عن الجوانب التي أصاب فيها أصحاب هذه النصوص، وتلك التي أخفقوا فيها وامتلات بالتناقضات<sup>(٣)</sup>. ومن ثم فإن أعمال النقد عند العلماء العرب في النصوص العلمية، يمكن أن يؤدي إلى تنظيم الرؤية الإبستمولوجية للعلم العربي .

---

- أحدهما، فإذا ترجح أحدهما ولم يُطرح الآخر فهو ظن، فإذا طرحه فهو غالب الظن وهو بمنزلة اليقين؛ (المخرجاني (السيد الشريف): التعريفات، تحقيق: إبراهيم الإيساري، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م، ص: ١٦٨). والفرق بين الشك والريب أن الشك ما استوى فيه اعتقادان، أم لم يستويا، ولكن لم يتنه أحدهما إلى درجة الظهور، على حين أن الريب ما لم يبلغ درجة اليقين، وإن ظهر. ويقال شك مريب، ولا يقال ريب مشكك. فالشك إذن مبدأ الريب، كما أن العلم مبدأ اليقين. (د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني - دار الكتاب المصري، بيروت - القاهرة، بدون تاريخ، ج ١، ص: ٧٠٥).

(١) د. أحمد الربيعي: محاولة تفسير اجتماعي لنشأة العلم العربي الإسلامي وتطوره، (مقال ضمن كتاب: الفلسفة العربية المعاصرة)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى،

بيروت، ١٩٨٨م، ص: ١٩٩.

(٢) د. ماهر عبد القادر: الحسن بن الهيثم وتأسيس فلسفة العلم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، بدون تاريخ، ص: ٤٥.

(٣) المرجع السابق، ص: ٥٠.



وفى ضوء ما سبق، فقد صنف أبو بكر الردي (٢٥٠ - ٢١١هـ -  
٨٦٤ - ٩٢٣م) كتاباً سماه "الشكوك على جاليموس" كما صنف ابن الهيثم  
(٢٥٤ - ٤٣٠هـ - ٩٦٥ - ١٠٣٩م) فى الجليل اللاحق كتاباً هو الآخر يسميه  
"الشكوك على بطلميوس". وفى هذه الفترة بالذات، أى حوالى منتصف القرن  
الخامس الهجرى، يكتب فلكى أندلسى مازال مجهول الهوية إلى الآن. كتاباً  
آخر سماه "الإستدراك على بطلميوس". كذلك كتب أبو عبيد الجوزجاني  
(كان حياً قبل ٤٢٨هـ - ١٠٣٧م) كتاباً سماه "تركيب الأفلاك"، حيث  
حاول أن يرد فيه على الأخطاء التى ارتكبتها بطلميوس فى تبنيه فكرة معدل  
المسير. كذلك ألف البيروني (٣٦٢ - ٤٤٠هـ تقريباً - ٩٧٣ - ١٠٤٨م) كتاباً  
سماه "كتاب إبطال البهتان بإيراد البرهان" يرد فيه على هيئة بطلميوس لعروض  
الكواكب<sup>(١)</sup>.

وقد جاءت محاولات القرن السادس الهجرى مكملة لهذه الدراسات  
وكان معظم العاملين فى هذا المجال، هم الذين كانوا يعملون فى بلاد الأندلس  
من المغرب العربى من أمثال جابر بن الأفلح (ت ٥٤٠ - ١١٤٥م) الذى خلف  
لنا نقداً واسعاً لهيئة بطلميوس فى كتابه "إصلاح المجسطى"؛ ونور الدين  
البطروجى (القرن السابع الهجرى/الثالث عشر الميلادى) الذى ترك لنا فى  
"كتاب الهيئة"، الذى ألفه فى ذلك الوقت، هيئة جديدة تعتمد على التفسير  
الأرسطى للعالم وتصف بشكل عام إمكان قيام هيئة بديلة للهيئة البطلمية<sup>(٢)</sup>.

أما فى المشرق العربى، فلم تبدأ المحاولات الجادة لنقد العلم اليونانى حتى  
منتصف القرن السابع الهجرى، أى بعد حملة الغزالي بحوالى قرن ونصف

---

(١) جورج صليبا: الفكر العلمى العربى، ص: ٩٣.

(٢) المرجع السابق، ص: ١١٤.

تقريباً. ويبدو أن الأعمال الهامة كانت هي تلك التي قام بها علماء وفلاسفة  
مرصد المراغة، بقيادة نصير الدين الطوسي (٥٩٧ - ٦٧٢ هـ - ٢٠١ م)  
(١٢٧٤م) (١).

وقد ساعدت هذه المحاولات - التي بذلها العلماء العرب لنقد العلم  
اليوناني - على إبراز مفهوم "النقد العقلي" Reason- Criticism أو "النقد  
العقلي الباطني" للعلم ذاته في الحضارة الإسلامية (٢). وهو الذي يتجه إلى  
فحص المبادئ أو الأسس التي يقوم عليها العلم ذاته، وذلك بهدف "نبذ ما  
لا ضرورة له" (٣) واقتراح البدائل على ضوء الحاجات الجديدة للعلم ذاته .

---

(١) المرجع السابق، ص: ١١٥. وانظر: د. عباس محمد حسن سليمان: نصير الدين الطوسي وأثره في  
تقدم علم الفلك الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٩م، ص: ١١٥-١٣٤ .  
(٢) وقد ساعد القرآن الكريم على ممارسة النقد الذاتي Self-Criticism قبل ذلك أيضاً، حيث يولي  
أهمية قصوى لمراجعة الفرد والجماعة لفكرها ومسارها؛ كما يشير قوله تعالى: ﴿لَا أَقْسَمُ بِالنَفْسِ  
اللَّوَامَةِ﴾ (سورة القيامة، الآية ٢)، حيث يقسم الله تعالى بهذه النفس ويعلي من مقامها، لأنها  
تمارس عملية اللوم والمراجعة، والمحاسبة، كما تصل إلى الله مضافاً إلى تأكيد القرآن الكريم على  
مراجعة وتقويم تجربة دعوات الأنبياء عليهم السلام، وتشخيص سلوك المجتمعات الظاهرة وموقفها.  
ومن ثم فإن اكتشاف هذا البعد الذي تتضمنه الآية، والتي ربما عبرت عن مصطلح "النقد الذاتي"  
بصورة أكثر دقة وملازمة لطبيعة هذه العملية الداخلية لدى الإنسان. وذلك لأن النقد والنقد  
الذاتي يفرض طرفين، فيما اللوم يغدوا أكثر عمقاً وتعبيراً من عملية النقد الذاتي؛ لأنه النقد  
الداخلي، أي الحوار الداخلي الذي يجري بين الإنسان ونفسه. (السيد محمد حسن الأمين: إصلاح  
الفكر الإسلامي، (حوار أجراه: عبد الجبار الرفاعي ضمن كتاب: مناهج التجديد)، دار الفكر  
المعاصر - دار الفكر، الطبعة الأولى، بيروت - دمشق، ٢٠٠٠م، ص: ٥٩، ٦٠. وانظر: الشيخ  
محمد مهدي غمس الدين: أزمة تفعيل الفكر الإسلامي، حوار أجراه: عبد الجبار الرفاعي، ضمن  
كتاب: الفكر الإسلامي المعاصر، دار الفكر المعاصر - دار الفكر، الطبعة الأولى، بيروت - دمشق،  
٢٠٠٠م، ص: ٢٢).

(٣) د. محمد ثابت الفندي: فلسفة الرياضة، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٩م، ص:

وإذا كان العلم Science الحقيقي في أساسه لا يهدف إلى تراكم المعلومات بدون إعمال الفكر والنظر فيها<sup>(١)</sup>؛ وإذا كان النقد العقلي هو الذى يكشف الخطأ العلمى، أو يظهر التناقض المنطقى؛ فإن لهذا النقد أهمية قصوى على الصعيد العلمى، حيث المطلوب فحص الفرضيات وإثبات صلاحية النظريات العلمية<sup>(٢)</sup>.

فالنقد الباطنى أو الذاتى -إذن- هو التفكير فى فحص أى نقد النظريات العلمية القائمة والمقبولة عند العلماء السابقين، بقصد الثبوت منها ومن سلامة براهينها<sup>(٣)</sup>. ولا شك أن عملية النقد الذاتى هذه قد تكون نقطة البداية فى أى كشف علمى، وهى أهم بكثير من ذلك الذى كانوا يعتزمون الوصول إليه من قبل<sup>(٤)</sup>. وهذا ما حدث فعلاً فى مجال الرياضيات وعلم الفلك والطب، وغيرها من العلوم، وبالتالي انتقل العلم العربى إلى الغرب الأوروبى متطوراً ومزدهراً منهجاً وموضوعاً، ومنه بدأت النهضة العلمية الحديثة.

وهكذا تمتد "العقلانية النقدية" من الميدان الدينى، أى من المسلمات الإيمانية الصادقة إلى الميدان العلمى أولاً ثم إلى الميدان الكلامى والفلسفى ثانياً؛ لتكون نهجاً عاماً واستراتيجية معرفية للحضارة الإسلامية. فقد كانت للعقل

---

(١) د. ماهر عبد القادر: مدخل لفهم بعض الإسهامات فى فلسفة العلوم فى مصر، (بحث قدم إلى

الندوة السنوية الثانية للجمعية الفلسفية المصرية عن دور مصر فى الإبداع

الفلسفى، فى الفترة من ١٠-١٢ يوليو)، ١٩٩٠، ص: ٦.

(٢) على حرب: النص والحقيقة (المنوع والمتنع، ج٣)، المركز الثقافى العربى، الطبعة الأولى،

بيروت- الدار البيضاء، ١٩٩٥م، ص: ٥٤.

(٣) د. ثابت الفندى: فلسفة الرياضة، ص: ٥٤.

(٤) د. فواد زكريا: التفكير العلمى، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٧٨م،

ص: ٢٨٤.

الإسلامي - إذن - فعاليته النقدية في مختلف الجوانب الفلسفية والعلمية،  
وحركيته الدينية الداخلية للثقافة الإسلامية .

ولهذا، فالعقل الإسلامي هو ذلك الخطاب الكلي في كل مياديه، أغنى  
العقل الذي لا يدور حول الدين الإسلامي بتشريعاته واعتقاداته فقط، بل هو  
كل نشاط العقول التي عاشت منذ مجيء الإسلام وطيلة فترة ازدهارها سواء  
في المشرق أو المغرب - أو ما بعدها إلى مطلع النهضة العربية الإسلامية  
الحديثة<sup>(١)</sup>. ومن ثم فإن توجه العقل الإسلامي ليس توجهاً جزئياً، وليس  
فاعلية مفردة داخل حقل من الحقول المعرفية دون سواه، وهو ليس مجرد لفظ  
يكتفى بالتقرير به<sup>(٢)</sup>.

وليس المنهج العقلاني الفلسفي أو العلمي، وهو ليس الأيديولوجية  
العقلانية التي ما هي إلا نتيجة لتحويل العقل إلى قيمة ثابتة واستخدامها في  
المجال الفكري. فالعقل هو جملة المفاهيم الراسخة والمتراصة، أو بالأحرى تنظيم  
هذه المفاهيم وترتيبها حسب أولويات ومراتب، يحاول المجتمع من خلالها  
وبها، وتحاول كل ثقافة أيضاً استيعاب الواقع الموضوعي وتمثله، أي في  
الوقت نفسه تنظيمه. ومن ثم فإن العقلانية هي خلاصة تجربة اجتماعية،  
وإنسانية شاملة في الوقت نفسه، بقدر ما يجسد كل مجتمع في تاريخ تمدنه  
ويكرر جزئياً أو كلياً تجربة المجتمعات كافة<sup>(٣)</sup>.

---

(١) د. حسام الألوسي: مظاهر ونماذج من العقل والعقلانية في الفكر العربي الإسلامي، (مقال ضمن

كتاب مكانة العقل في الفكر العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة

الأولى، بيروت، ١٩٩٦م، ص: ٨٤ .

(٢) عبد الحكيم أجهر: العقل العلمي، (مقال ضمن مجلة الفكر العربي، العدد ٥٥)، معهد الانماء

العربي، بيروت، ١٩٨٩م، ص: ٤١ .

(٣) د. برهان غليون: اغتيال العقل - ثقافة العربية بين السلفية والتبعية، دار التوير، الطبعة الثانية،

بيروت، ١٩٨٧م، ص: ١٥٨ .



وبهذا المعنى، العقل نظام مركب ومكتسب، وهو مرتبط بثقافة تعكس الشروط الاجتماعية والتاريخية التي انتجتها والإشكاليات التي عمدت عليها... ومطل بالضرورة على ما يمكن أن نسميه بمبادئ التفكير العقلى لو حدة أو المشتركة في كل الحضارات. ومن الطبيعي عندئذ أن ظهور حضارة جديدة، أو بالأحرى تطور الحضارة يقود إلى تبدل في مفهوم العقلانية، أى فى الارتباط بين مبادئ عمل العقل الإنسانية، والخبرة الثقافية الخاصة بالجماعة التي كانت وراء هذا التطور. ومن الطبيعي أيضاً، وبقدر ما تنجح هذه الحضارة فى أن تكون سائدة، أن تظهر العقلانية التي تحملها كنموذج للعقلانية الحقة<sup>(١)</sup>.

ويكفى أن نقول: إن عقلانية من هذا النوع يمكن أن تصاغ لتحقيق استنهاض الأمة العربية الإسلامية من رقادها، ورفعها إلى أن يكون لها موقع فى قلب هذا العالم الذى لن يكون فيه أى مكان إلا للمتحكمين بمصائرهم، والمسيطرين على مقدراتهم<sup>(٢)</sup>.

وإذا كانت هذه العقلانية النقدية صدى للدين الإسلامى وثقافته، واستجابة للافتاح الثقافى والحوار الحقيقى الفاعل مع الحضارات الأخرى. فهى التى جعلت الحضارة الإسلامية لا تتجاوز الأنظمة المعرفية والثقافية التى كانت سائدة فى هذه الحضارات فحسب، بل حاولت وضعها فى إطار نسيجها الحضارى من منظور ثقافى جديد وأفق معرفى مختلف. ولذلك أصبحت الحضارة العالمية الأولى الجامعة فى العالم كله. والسؤال الجدير بالذكر هنا: هل امتدت هذه المنهجية أو الاستراتيجية من الفكر الإسلامى القديم إلى الفكر الإسلامى الحديث والمعاصر؟

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

(٢) د. حامد خليل: الحوار والصلام ، ص: ١٦٤ .



## **الفصل الثالث**

**العقل والعقلانية النقدية**

**في الفكر الإسلامي الحديث**



لقد حدثت تطورات سياسية واجتماعية فى العالم الإسلامى، أدت فيما بعد إلى نكوص تلك العقلانية لفترة طويلة من الزمان -ابتداء من استيلاء المغول على بغداد سنة ٦٥٦ هجرية/ ١٢٥٨ ميلادية- ولم تستأنف مسيرتها ولأسباب متعددة<sup>(١)</sup> إلا بعد ذلك التاريخ بفترة طويلة امتدت حتى القرن الثالث عشر الهجرى/التاسع عشر الميلادى<sup>(٢)</sup>.

ولو رصدنا لحظات التاريخ الإسلامى خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر، لوجدنا اتجاهًا عقلائيًا نقديًا يرتبط بالإصلاح "Reformation" أو التنوير Enlightenment فى فكرنا العربى الإسلامى<sup>(٣)</sup>. فالثورة الفكرية التى ارتبطت بالإصلاح أو التنوير فى العالم العربى، والتى كانت تهدف إلى تحديد كل جوانب الحياة، كانت تعد الدين أحد المحاور الأساسية نظرًا لدور الذى يقوم به فى المجتمع العربى الإسلامى. وقد كان الهدف من الآراء التى تدعو إلى التجديد فى فكرنا الإسلامى، هو مناقشة الأفكار السائدة وتنقيتها فى المجتمع، والتى لم تكن تتفق فى كثير من الأحيان مع جوهر الدين. فالهدف -إذن- هو تخليص العقل من الجمود فى نظرتة إلى الدين، تحكيم العقل والمنطق فى مناقشة أمور الحياة<sup>(٤)</sup>.

---

(١) ولانرى ضرورة فى تفصيلها هنا حيث أسهب الباحثون العرب فى شرحها وتفصيلها وتأويلها .

(٢) د. حامد خليل: الحوار والصدام، ص: ١٦٠ .

(٣) د. محمد عاطف العراقى: الفلسفة العربية (مدخل جديد)، الشركة المصرية العالمية للنشر - لوجمان، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠١، ص: ٢٣٤ .

(٤) د. أحمد أبو زيد: التنوير فى الفكر العربى، (مقال ضمن مجلة عالم الفكر، العدد ٣- المجلد ٢٩)، المجلس الوطنى لدراسة الفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠١م، ص: ٤٢ .

وإذا قلنا بأن رفاة بك رافع الطهطاوى (١٢١٦-١٢٩٠هـ-١٨٠١-  
١٨٧٣م) يمثل علامة بارزة تفصل بين عهدين: عهد الوقوف عند التراث  
القديم لمجرد أنه تراث ، وعهد يدعو إلى الاستفادة من الحضارة الأوروبية،  
وكيف نمزج بين خصائص كل عهد منهما، أو بين معالم كل ثقافة منهما؛  
فإن ما أثبت من قضايا حول هذا المجال، يمكن أن يمثل لنا بعداً عقلياً نقدياً فى  
فكرنا العربى الإسلامى بما يشمل من آداب وعلوم وفنون<sup>(١)</sup>.

كما أن الطهطاوى نفسه على الجانب الآخر كان يبدى إعجابه وإيمانه  
بالمنهج العقلى ودوره فى إرساء قواعد المجتمع، وبخاصة التنظيم السياسى على  
ما يقول هو نفسه فى كتابه: "تخليص الإبريز فى تلخيص باريز" من "أن  
الباريزيين يختصون من بين كثير من التصارى بذكاء العقل ودقة الفهم وغوص  
ذهنهم فى العريصات، ويجنون دائماً معرفة أصل الشئ والاستدلال عليه"<sup>(٢)</sup>.  
ومن أنهم أيضاً "ينكرون خوارق العادات، ويعتقدون أنه لا يمكن تخلف الأمور  
الطبيعية أصلاً، وأن الأديان إنما جاءت لتدل الإنسان على فعل الخير واجتناب  
ضده، وأن عمارة البلاد وتطرق الناس وتقدمهم فى الآداب، والظرافة تسد  
مسد الأديان، وأن الممالك العامرة تصنع فيها الأمور السياسية كالأمر  
الشرعية"<sup>(٣)</sup>.

وكذلك رؤيته أن قواعد فرنسا وقوانينها تكشف عن قدرة العقول على  
الوصول إلى حقائق العدل والإنصاف، التى هى أهم أسباب تعمير الممالك

(١) د. العراقى: الفلسفة العربية (مدخل جديد)، ص: ٢٣٦ .

(٢) رفاة رافع الطهطاوى : تخليص الإبريز فى تلخيص باريز، تقديم: مصطفى نبيل، دار الهلال،

القاهرة، ٢٠٠١م، ص: ٧٦ .

(٣) المصدر السابق، ص: ٨١ .

وراحة العباد. فهذا نوع من الميل الواضح من جانب الطهطاوى نحو العقلانية، خاصة وأن القوانين السائدة فى الغرب ليست مأخوذة من الكتب الدينية، وإنما هى من إنتاج العقل البشرى وإبداعه أو مستمدة من أعمال وقوانين وتشريعات أخرى وضعها البشر أنفسهم<sup>(١)</sup>. وفى هذا يقول الطهطاوى: "والقانون الذى يمشى عليه الفرنسيون الآن ويتخذونه أساساً لسياستهم، هو القانون الذى ألفه لهم ملكهم المسمى لويس الثامن عشر ولازال متبعاً عندهم ومرضياً لهم، وفيه أمور لا ينكر ذروا العقول أنها من باب العدل. والكتاب المذكور الذى فيه هذا القانون يسمى الشرطة... وإن كان غالب ما فيه ليس فى كتاب الله تعالى ولا فى سنة رسوله ﷺ، لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غنائمهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلماً أبداً، والعدل أساس العمران"<sup>(٢)</sup>.

ولذلك فالطهطاوى هو الشخصية الرئيسة الأولى فى النهضة الفكرية، حيث مهد الطريق لتداخل الثقافتين العربية الإسلامية من جهة والغربية من جهة أخرى فى حياتنا الحديثة والمعاصرة. فقد تمكن خلال السنوات الخمس أو الست التى قضاها فى باريس بين سنتي (١٨٢٦-١٨٣١)، أن يلم بأساسيات الثقافة الغربية، فمزج بين ثقافته المستحدثة وثقافته الأولى فى صيغة جديدة وفى كل موحد يذكرنا بما فعله العرب عندما نهلوا من ثقافة اليونان وغيرها. وعند عودته من باريس أظهر الطهطاوى براعة فائقة فى التوفيق بين

(١) د. أحمد أبو زيد: التوفيق بين العالمين، ص: ٤٥.

(٢) الطهطاوى: تخلص الإبريق، ص: ١٠٠.



الثقافتين العربية الإسلامية والغربية، ولم يعبأ بالتعارض الظاهري بين الثقافتين صارفاً جهده إلى الأسس المشتركة، مكتشفاً أن هاتين الثقافتين تتمم إحداهما الأخرى<sup>(١)</sup>.

وبعد جمال الدين الحسيني الأفغاني (١٢٥٤-١٣١٤هـ-١٨٣٨-١٨٩٧م) الباعث الرئيس الأول للروح العصرية في الإسلام<sup>(٢)</sup>، فقد عرف باستكافه وتفوره من التقليد من غير تمحيص، فكان يأخذ بالأحسن من الأقوال، ويرد الضعيف منها، ويجتهد للاستنباط للأولى، ويتناول الأقرب للصواب، وما يقبله "عقل"<sup>(٣)</sup>. لذلك كان ينادي دائماً بضرورة الإعلاء من شأن العقل في مواجهة الدعوة إلى "إغلاق باب الاجتهاد".

ولذلك يتساءل الأفغاني "هل يجب الجمود والوقوف عند أقوال أناس (هم أنفسهم لم يقفوا عند حد أقوالهم) قد أطلقوا لعقولهم سراحه فاستنبطوا وقالوا، وأدلو دلوهم في الدلاء في ذلك البحر المحيط من العلم، وأتوا بما ناسب زمانهم وتقارب مع عقول جيلهم، وتبدل الأحكام بتبدل الزمان". ثم "ما معنى باب الاجتهاد مسدود؟ وبأي نص سد باب الاجتهاد؟ أو أي إمام قال لا ينبغي لأحد من المسلمين بعدى أن يجتهد ليتفقه بالدين؟! أو أن يهتدى بهدى القرآن وصحيح الحديث، أو أن يجد ويجتهد لتوسيع مفهومه منهما، والاستتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية، وحاجيات الزمان وأحكامه؟! ولا ينافي جوهر النص"<sup>(٤)</sup>.

---

(١) د.معن زيادة: الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة بين الإبداع والاتباع، (مقال ضمن مجلة الفكر

العربي، العدد ٥٧)، معهد الانماء العربي، بيروت، ١٩٨٩م، ص: ١٥.

(٢) محمود أبو ربه: جمال الدين الأفغاني، دار المعارف، مصر، ١٩٦١م، ص: ٤٩.

(٣) محمد باشا المنزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني، بيروت، ١٩٣١م، ص: ١٧٦، ١٧٧.

(٤) المرجع السابق، ص: ١٧٧، ١٨٧. وانظر: جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة، د.محمد

عمارة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م، ص: ٣٢٩.

ويؤكد الأفغانى "أن الله بعث مُحَمَّدًا رَسُولًا بِلِسَان قَوْمِهِ الْعَرَبِى لِيَفْهَمَهُمْ مَا يَرِيدُ إِفْهَامَهُمْ، وَلِيَفْهَمُوا مِنْهُ مَا يَقُولُهُ لَهُمْ .. وَالْقُرْآنَ مَا أَنْزَلَ إِلَّا لِيَفْهَمَهُ، وَلَكِنْ يَعْمَلُ الْإِنْسَانُ بِعَقْلِهِ لِتَدْبِيرِ مَعَانِيهِ وَفَهْمِ أَحْكَامِهِ، وَالْمُرَادُ مِنْهَا. فَمَنْ كَانَ عَالِمًا بِاللِّسَانِ الْعَرَبِيِّ، وَعَاقِلًا غَيْرَ مَجْنُونٍ، وَعَارِفًا بِسِيرَةِ السَّلَفِ، وَمَا كَانَ مِنْ طَرِيقِ الْإِجْمَاعِ، وَمَا كَانَ مِنَ الْأَحْكَامِ مُطَبِّقًا عَلَى النَّصِّ مُبَاشَرَةً، أَوْ عَلَى وَجْهِ الْقِيَاسِ، وَصَحِيحِ الْحَدِيثِ، جَازَ لَهُ النَّظَرُ فِي أَحْكَامِ الْقُرْآنِ، وَتَمَعْنُهَا، وَالتَّدْقِيقُ فِيهَا وَاسْتِبْطَاطُ الْأَحْكَامِ مِنْهَا وَمِنْ صَحِيحِ الْحَدِيثِ وَالْقِيَاسِ"<sup>(١)</sup>.

كما يؤكد أنه لا يرتاب فى أنه "لو فسح فى أجل أبى حنيفة"، ومالك، والشافعى، وابن حنبل وعاشوا إلى اليوم -لداموا مجدين، مجتهدين يستبطنون لكل قضية حكمًا من القرآن والحديث، وكلما زاد تعمقهم وتمعنهم زادوا فهمًا وتدقيقًا. فقد اجتهد هؤلاء الأئمة واحسنوا، ولكن لا يصح أن نعتقد أنهم احاطوا بكل أسرار القرآن، أو تمكنوا من تدوينها فى كتبهم. والحقيقة أنهم مع ما وصلنا من علمهم الباهر وتحقيقاتهم واجتهادهم؛ إن هو بالنسبة إلى ما حواه القرآن من العلوم، والحديث الصحيح من السنن، والتوضيح إلا كقطرة من بحر أو ثانية من دهر"<sup>(٢)</sup>.

ويدعو الأفغانى إلى العمل على تحرير الفكر الإسلامى من القيود التى تحد من انطلاقه مع العمل على إثراء العقل بالمنطق والعلم<sup>(٣)</sup>، فالحكم -إذن-

---

(١) المرجع السابق، ص: ١٧٨. وأيضًا الأعمال الكاملة، ص: ٣٣٠.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٧٨، ١٧٩.

(٣) د. أحمد أبو زيد: التتوير فى اللغة العربية، ص: ٣٩.



العلم كروية الأرض ودورانها، وثبات الشمس دائرة على محورها. فهذه الحقيقة مع ما يشابهها من الحقائق العلمية لا بد من أن تتوافق مع القرآن. والقرآن يجب أن يُجَلَّ عن مخالفته للعلم الحقيقي، خصوصاً في الكليات؛ فإذا لم نر في القرآن ما يوافق صريح العلم، والكليات - اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة، ورجعنا إلى التأويل<sup>(١)</sup>.

ولذلك يذهب إلى ضرورة اطلاع المسلمين على التيارات الفكرية الحديثة، وقبول ما يتفق والشريعة الإسلامية ويفيد المسلمين في حياتهم. وإلى رفض ما يتعارض وعقيدتهم، ورفضه بالحجج العقلية والبراهين المنطقية<sup>(٢)</sup>.

وقد بلغت النزعة العقلية أوجها عند الشيخ محمد عبده (١٢٦٦-١٣٢٣هـ-١٨٤٩-١٩٠٥م)، فنراه يقرر في رسالة "التوحيد": "إن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا عن طريق العقل، كالعلم بوجود الله وبقدرته على إرسال الرسل، وعلمه بما يوحى به إليهم وإرادته لاختصاصهم برسائله. ويتبع ذلك ما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة، وكالتصديق بالرسالة نفسها، كما أجمعوا على أن الدين إن جاء بشيء قد يعلو على الفهم، فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل"<sup>(٣)</sup>. كما يقرر أن القرآن الكريم لم يرد فيه سوى مبادئ عامة، تاركاً للعقل أمر تطبيقها على قضايا المجتمع. وبما أن هذه القضايا في تغير مستمر بفعل الحركة التي تحكم العالم، توجب - إذن - تغيير تطبيق المبادئ ولتلاءم مع ما ينفع الإنسانية في كل زمان<sup>(٤)</sup>.

(١) محمد المعزومي: مخاطرات جمال الدين الأفغاني، ص: ١٦١.

(٢) على المحافظة: الاتجاهات الفكرية، ص: ٧٦.

(٣) الشيخ محمد عبده: رسالة التوحيد، مطابع دار الشعب، القاهرة، ١٩٧٠م، ص: ١٠.

(٤) عطية سليمان عودة أبو ع: : مشكلتنا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث، دار الهداية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م، ص: ٢٤٩، ٢٥٠.



لذلك يؤكد محمد عبده أن الدين الإسلامى من أكثر الأديان إن لم يكن الدين الوحيد الذى استند إلى العقل وأقام الحجج والبراهين القاطعة فى كثير من المسائل الإلهية، فيقول: "علم تقرير العقائد -وبيان ما جاء فى النبوات- كان معروفاً عند الأمم قبل الإسلام؛ ففى كل أمة كان القائلون بأمر الدين يعملون لحفظه وتأييده، وكان البيان من أول وسائلهم إلى ذلك، لكنهم كانوا قلما ينجحون فى بيانهم نحو الدليل العقلى، وبناء آرائهم وعقائدهم على ما فى طبيعة الوجود أو ما يشتمل عليه نظام الكون، .. وجاء القرآن فنهج بالدين منهجاً لم يكن عليه ما سبقه من الكتب المقدسة، منهجاً يمكن لأهل الزمن الذى أنزل فيه ولمن يأتى بعدهم أن يقوموا عليه.. فأقام الدعوى... وخاطب العقل، واستنهض الفكر، وعرض نظام الأكوان وما فيها من الإحكام والإتقان على أنظار العقول، وطالبها بالإمعان فيها؛ لتصل بذلك إلى اليقين بصحة ما ادعاه ودعا إليه"<sup>(١)</sup>. "فالإسلام فى هذه الدعوة والمطالبة بالإيمان بالله ووحدانيته لا يعتمد على شىء سوى الدليل العقلى، والفكر الإنسانى الذى يجرى على نظامه الفطرى، وهو ما يسمى بالنظام الطبيعى"<sup>(٢)</sup>.

وفى ضوء هذه الدعوة يجعل محمد عبده العقل معياراً فى الشئون الدينية، وهو يسرد ما غده أصولاً يبنى عليها الإسلام<sup>(٣)</sup>؛ إذ يشير إلى ضرورة "النظر العقلى لتحصيل الإيمان الصحيح، وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند

---

(١) محمد عبده: رسالة التوحيد، ص: ٩ .

(٢) محمد عبده : الإسلام دين العلم والمدنية، عرض وتحقيق وتعليق: طاهر العنابى، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٤م، ص: ٩٦ .

(٣) د. توفيق الطويل : الفكر الدينى الإسلامى فى العالم العربى إبان المائة العام الأخيرة، (مقال ضمن كتاب: الفكر العربى فى مائة سنة، بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية)، الجامعة الأمريكية، بيروت ١٩٦٧م، ص: ٣٢٩ .



التعارض، والاعتبار بسنن الله في الخلق"<sup>(١)</sup>.

ويجاهر محمد عبده بأن الإسلام لا يعوق التقدم ولا يتنافى مع العلم ولا يتعارض مع المدنية"<sup>(٢)</sup>، فالشرع لا غنى له عن العقل؛ وليس هناك تعارضاً بين العلم والدين مادام كل منهما يعتمد على العقل في تحديد أغراضه؛ ومن ثم فإنه يتوجب علينا التوفيق بينهما"<sup>(٣)</sup>، وذلك لأن "العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي"<sup>(٤)</sup>.

وقد انعكس ذلك على فتاويه، فأباح أن يلبس المسلم القبعة، وأن يأكل من طعام أهل الكتاب؛ كما أباح الفائدة على الإيداع بصندوق التوفير بالبريد، ولم يجد حرمة للنحت أو التصوير أو الفنون الجميلة"<sup>(٥)</sup>. وقد كان تفسيره العلمي للقرآن الكريم شاهداً على عدم تعارض الدين مع العلم"<sup>(٦)</sup>.

وإذا كان محمد عبده يتمسك بالعقل في دعوته لتجديد الفكر

---

(١) محمد عبده : الإسلام دين العلم والمدنية، ط: ٩٨، ٩٩ . وانظر: د. شكري نجار: النهضة الفلسفية في العالم العربي الحديث، (مقال ضمن مجلة الفكر العربي، العدد ٤١)، معهد الانماء العربي، بيروت، ١٩٨٦م، ص: ١٢١ .

(٢) انظر: محمد عبده : الإسلام دين العلم والمدنية، ص: ١١٨-١٢٠ . وقارن: د. توفيق الطويل: الفكر الديني الإسلامي، ص: ٣٢٩ . د. عثمان أمين: رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ص: ٩٥-١٧٩ . على المحافظة : الاتجاهات الفكرية، ص: ٨٤ .

(٣) د. شكري نجار: النهضة الفلسفية، ص: ١٢١ .

(٤) محمد عبده: رسالة التوحيد، ص: ١٠٤ .

(٥) انظر: د. أحمد محمود صبحي، مائمه اقراوا كتابه، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٦م، ص: ٢٠ . عبد سليم اجندى: الإمام محمد عبده، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨٧م، ص: ١١٥-١١٧ . د. عبد الرشيد عبد العزيز سالم: الإمام الشيخ محمد عبده، الهيئة العامة للتعليم، القاهرة، ١٩٩٥م، ص: ١٠٠-١١٤ .

(٦) د. أحمد محمود صبحي: هاز، ص: ٢١-٤٧ .

الإسلامي، فإنه يقر بقيمة الشك -أو النقد- من وجهة النظر العلمية. ولذلك يشير إلى ضرورة المداومة على مراجعة النظريات العلمية وتحسينها<sup>(١)</sup>.

وأخيراً، فإن ما فعله محمد عبده لم يكن صرخة في وادٍ، فعلماء الدين الذين لبوا ندائه كانوا كثيرين. منهم من دعا إلى تطهير العقيدة مما علق بها من الشوائب، ومنهم من دعا إلى نشر العلم الصحيح، ومنهم من سار على طريقة الإمام في تفسير الآيات القرآنية تفسيراً موافقاً لروح العلم. ومما أعان دون شك على إحياء هذه النزعة العقلية، هو إضافة تدريس الفلسفة والعلوم العصرية على مناهج الأزهر الشريف، واتجاه عدد كبير من علماء الدين إلى دراسة تراثنا الفلسفي، وإقبال عدد آخر على دراسة الفلسفة الأوروبية، كل ذلك في سبيل التوفيق بين الدين والعلم، وبين الوحي والعقل<sup>(٢)</sup>.

وفي ظل هذه الدعوة العقلانية ناهض هؤلاء المحدثون من رواد الإصلاح الديني استبداد الحكام، ودعوا إلى مشورة أهل الحل والعقد تشميماً مع تعاليم الإسلام، وتصلدوا لمحاربة النفوذ التركي ومقاومة فسادهم. فقد أعلن جمال الدين الأفغاني -على سبيل المثال- الجهاد المقدس على الاستعمار الأوروبي لاسيما الإنجليزي، الذي كان قد اكتسح بعض البلاد الإسلامية في عصره<sup>(٣)</sup>.

فالإصلاح أو التنوير في العالم العربي -إذن- هو من ناحية تعبير عن شعور بالتمرد والثورة، بل والرفض للواقع القائم حينذاك، والرغبة في تغيير ذلك الواقع وتعديله. كما أنه -من ناحية أخرى- نتيجة ومحصلة الاتصال

---

(١) د. عثمان أمين: رائد الفكر المصري، ص: ٧٩.

(٢) د. شكري نجار: النهضة الفلسفية، ص: ١٢١.

(٣) د. توفيق الطويل: الفكر الديني الإسلامي، ص: ٣٢٩. وانظر: على المحافظة: الاتجاهات الفكرية،

ص: ٩٧-١٣٥.

الثقافي المباشر والمكثف بالغرب، والتأثر بالقيمة الفخرية التي تركز عليها  
ثقافة مع لرغبة في محاذاتها<sup>(١)</sup>.

ولابد أن ننوه أخيراً إلى تأثير النزعة العقلانية في دعوة هؤلاء الرواد  
للاشراكة، ومطالبتهم بتحرير المرأة، وإلزامهم بالتزام التسامح والتودد مع غير  
المسلمين من الناس<sup>(٢)</sup>. وهم بذلك قد سبقوا روح العصر الذي عاشوا فيه، مما  
أدى إلى وصفهم بالمحدددين<sup>(٣)</sup>.

ومما سبق يتضح لنا أن الفكر الإسلامي خلال مرحلة النهضة العربية،  
كان يعتمد على العقل اعتماداً كلياً في حل الكثير من القضايا التي طُرحت  
عليه في المجتمع العربي آنذاك؛ وعلى الرغم من ذلك، فإنه كان بعيداً عن العقل  
الكلّي كاستراتيجية أو منهجية نقدية لذاته، ولتلك القضايا، إذ كانت المسألة  
المحورية أو الأساسية التي انطلق منها رواد تلك النهضة تنحصر في آلية التفكير  
المقارن في وضعية التأخر والتقدم بين المجتمع العربي والمجتمع الغربي. غير أن  
هذه "المقارنة لم تكن نقدية بقدر ما كانت بدهية قد أملت لها حالة التفارق  
الفعلّي بين أوضاع الغرب وأوضاع الشرق من جهة، وحالة التفوق الفعلي

---

(١) د. أحمد أبو زيد: التوير في العالم العربي، ص: ٢٧ .

(٢) انظر: جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة، ص: ٨٢-٩٢، ٤١٤-٥٣١. محمد المخزومي:  
خاطرات جمال الدين الأفغاني، ص: ١١٨-٢٠٢. محمود أبو رية: جمال الدين الأفغاني،  
ص: ٩٤-١٠٣. د. محمد عمارة: جمال الدين الأفغاني موقف الشرق وفيلسوف الإسلام،  
دار الشروق، الطبعة الثانية، القاهرة - بيروت، ١٩٨٨م، ص: ١٩٧-٢٢٢. د. محمد  
عمارة: الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتحديد الدين، دار الشروق، الطبعة الثانية، القاهرة -  
بيروت، ١٩٨٨م، ص: ١٢٧-١٧٨، ٢٣٩-٢٥٣. د. عبد الرشيد عبد العزيز سالم:  
الإمام الشيخ محمد عبده، ص: ٨٣-٩٩ .

(٣) انظر: د. توفيق الطويل: الفكر الديني الإسلامي، ص: ٣٢٩-٣٣٥. علي المحافظ: الاتجاهات  
الفكرية، ص: ١٧١-١٩٩ .

لخطاب لعالم الغربى " " . ونذلك عجز هذا الفكر عن إحداث نقلة نوعية  
للواقع العربى آنذاك .

وإذا كان النموذج المعرفى الغربى هو النموذج الذى انشغل به رواد  
النهضة العربىة الإسلامىة الحديثة، ليعملوا من خلاله على إعادة صياغة الفكر  
العربى الإسلامى وتجديده، فإن الضرورة المنهجىة تفرض علينا تبیان ماهىة  
العقل والعقلانىة فى الفكر الغربى الحديث والمعاصر أيضاً. وذلك لأن النموذج  
الغربى مازال مسيطراً حضارياً على العالم كله، ولا بد من التفاعل معه ونقده  
وتحليله وتنقيته لوضعه فى إطار النظام المعرفى العقلانى الإسلامى. ومن ناحية  
أخرى، لإعادة صياغة العقلانىة النقدىة من أفق معرفى مختلف، أو معاصر.  
فبدون ذلك لا يمكن تجديد الفكر الإسلامى لمواجهة عصر العولمة أو القرن  
الحادى والعشرين وتحدياته .

---

(١) د. مقدار نديم عبود : بين القطعىة والخلق (الحققة فى الخطاب العربى المعاصر)، دار الحدائة،  
الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٩م، ص: ٧٨ .

## **الفصل الرابع**

# **العقل والعقلانية في الفكر الغربي الحديث والمعاصر**





خضعت أوروبا خلال أكثر من عشرة قرون، لنظام اجتماعى اقتصادى سياسى إقطاعى يتناقض تماماً مع حكم العقل<sup>(١)</sup>، فقد قام نظام الحكم الرومانى على فكرة وحدة الدولة والسلم الرومانى Pax Romana ، وهذا يعنى أن الإمبراطور هو المواطن الرومانى الأول "Princeps" الذى يخضع له كل رعاياه. وكما وحدت الإمبراطورية الرومانية ولاياتها سياسياً، فقد وحدت عقائد هذه الولايات وآلهتها فى إطار العبادة الوثنية، وذلك على الرغم من تعدد الآلهة فى ربوع الإمبراطورية<sup>(٢)</sup>.

وعندما دبّ الضعف فى أوصال الإمبراطورية بدءاً من القرن الثالث الميلادى، ووجد الأباطرة أن مدينة روما عاصمة الإمبراطورية ومركز السلطة المركزية لم تعد ضالحة لهذه الوظيفة، بحثوا عن موقع آخر يتفق والظروف التى أحاطت بالإمبراطورية. فالفرس على حدودها الشرقية نشطوا مرة أخرى بعد إحياء إمبراطوريتهم، والقبائل الجرمانية المتبربرة ضاربة خلف الحدود الشمالية فى حوضى الدانوب والراين، وانتهى الأمر فى زمن الإمبراطور قنسطنتين الأول (٣٠٥-٣٣٧م) بإنشاء القسطنطينية باعتبارها عاصمة جديدة للإمبراطورية<sup>(٣)</sup>. ولذلك تم التخلي عن روما وعن غرب أوروبا بأكمله تقريباً، ليسقط الغرب فريسة لغزوات القبائل الجرمانية المتبربرة، وفى الوقت ذاته

---

(١) د. حامد خليل: الحوار والصدام، ص: ١٤٠ .

(٢) David Nicholas : The Evolution of the Medieval World, 312-1500, London, 1992, P.5 .

(٣) R.H.C Davis: A History of Medieval Europe, London, 1961, PP. 8-11 .

وانظر: د. جوزيف نسيم يوسف: أوروبا العصور الوسطى وحضارتها، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٢، ص: ٢٥ .

فريسة لأسقفية روما التي تحولت إلى بابوية لا ترغب في الاستمرار في الخضوع لسلطة الإمبراطور الجالس على العرش في الشرق<sup>(١)</sup>.

وعندما استقر الجرمان في غرب أوروبا أقاموا حضارة جديدة مغايرة لما كان سائداً في الإمبراطورية الرومانية، وما ساد في الإمبراطورية الشرقية (بيزنطة)<sup>(٢)</sup>. فانقسم المجتمع الأوروبي الغربي إلى ثلاث طبقات، أولها طبقة الفرسان المحاربون من الجرمان، وثانيها طبقة رجال الدين، وثالثها طبقة العبيد والأقنان (المواطنين الرومان الذين تحولوا إلى القنية). وأصبح النظام الإقطاعي هو النظام الاجتماعي السائد في غرب أوروبا، والذي تقوم فيه العلاقة بين السيد والمسود على الأرض وما تغله أو تخرجه من خيرات<sup>(٣)</sup>. ولما قدم السادة الجرمان كثيراً من المنح والإمتيازات والهبات للمؤسسات الدينية من اسقفيات وكنائس وأديرة، كانت هذه المنح في غالبيتها قطعاً من الأرض يمن عليها من عبيد وأقنان. فصارت الطبقة الثالثة - طبقة العبيد والأقنان - تعمل على خدمة الطبقتين الأولتين من الفرسان ورجال الدين، وتلبى احتياجاتهما اليومية<sup>(٤)</sup>. وبينما كانت طبقة الفرسان مقتصرة على المحاربين من الجرمان، فقد ارتبط الانضمام إليها بالنبل وشرف الأصل. وقد كان الفرسان الجرمان رجال حرب، صناعتهم الوحيدة هي القتال، الذي فرضته الظروف ضد شعوب جرمانية أخرى، أو ضد القوات الرومانية في بداية الغزوات للإمبراطورية. فانشغل هؤلاء بالحرب والقتال عن التعليم. وفي الحقيقة لم يكن التعليم سيزيد

---

(١) H.E.J. Condry: Popes and church Reform, in The 11<sup>th</sup> Century, London, (١) 2000, P. 36 .

(٢) د. جوزيف نسيم: أوروبا العصور الوسطى، ص: ٩٠، ٩١ .

G.G.Coulton: Medieval Village, Manor and Monastery, New yourk, (٣) 1960, P. 125.

Op.Cit, P. 137 .

(٤)

الجرمان شرفاً أو مكانة، فهم من الناحية الاجتماعية هم الطبقة الأرستقراطية الحاكمة، ومن الناحية الاقتصادية هم السادة الذين يملكون الأرض ومن عليها<sup>(١)</sup>.

أما رجال الدين، فقد ارتبطوا بكنيسة روما وبمذهبها الكاثوليكي المخالف لكنيسة الشرق الأرثوذكسية، بينما ارتبط العبيد والأقنان بالأرض وبساداتهم من الجرمان. فلم يكن التعليم يهتم لأنه لم يكن يتعلم إلا من يسلك سلك الرهبنة والديرية ليصبح رجل دين<sup>(٢)</sup>. وفى الحقيقة، لم تكن الحياة تحت وطأة النظام الإقطاعي، مع ما يفرضه من التزامات على الفلاح الأوروبي لتسمح للفلاح بفسحه من الوقت طوال اليوم لغير العمل فى الأرض، الذى يبدأ مع بزوغ الشمس حتى غروبها. وقد كان من أهم سمات العلاقة بين الفلاح وسيده الإقطاعي، أن الأخير لم يكن فى إمكانه ترك الإقطاعية التى يعيش فيها لأى سبب من الأسباب حتى نهاية القرن الحادى عشر الميلادى إلا إذا مات، أو انخرط فى سلك الرهبنة، أو خرج مشاركاً فى حملة صليبية فى الشرق ضد المسلمين<sup>(٣)</sup>.

وأما عن الكنيسة، ففي البداية، وخلال العصور الوسطى المظلمة (من القرن الخامس حتى القرن العاشر الميلادى)، وعلى الرغم من احتفاظ رجال الدين بالأعمال الكلاسيكية فى الأديرة والكنائس، إلا أن الكنيسة الغربية قد

---

(١) David Nicholas, Op.Cit., PP 324-325.

(٢) Toy Nyberg: Monasticism in North -Western Europe, 800-1200, London, 2002, P. 113

(٣) Friedrich Heer, The Medieval World: Europe 1100-1350, London, 1993, P 16

وانظر: د.سعيد عبد الفتاح عاشور: حضارة أوروبا فى العصور الوسطى، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٦م، ص. ١٢٥

فرضت على العقل الأوروبي إطاراً ضيقاً. فحرمت العلوم القديمة من فلسفة ورياضيات ومنطق، على أنها من أصل وثني. فمثلاً كان يكفي ما في الإنجيل عن السماء والأرض، ليعرف الإنسان قدرًا من علم الفلك<sup>(١)</sup>. وكما ذكرنا من قبل، فلم يكن ينال قسطاً من التعليم إلا من انخرط في السلك الكنسي، وكان هؤلاء يتلقون مع أمور الدين مبادئ القراءة والكتابة والحساب والموسيقى. وقد كانت مدة الدراسة قصيرة لا تكفي لإتقان مبادئ هذه المواد الدراسية فحسب، والتي تمكن الراهب من تلاوة القداس، وأداء الصلوات، وإلقاء التراتيل، وربما الاشتغال بحسابات الدير<sup>(٢)</sup>.

وقد ظل التعليم في هذه المدارس الكنسية أولياً حتى القرن الثامن الميلادي، إلى أن ارتقى بسبب النهضة التي أحدثها الإمبراطور شارلمان (٨٠٠-٨١٤م). وعلى الرغم من أن نظام التعليم كان قاسياً - حيث لم يُشاهد المدرس إلا والعصا في يده - ومن أن الميول المحدودة للمعلمين من رجال الدين، إلا أن هذه المدارس الكنسية يرجع إليها الفضل في حفظ وتدوين التراث الكلاسيكي الأوروبي من الضياع. فقد كان على رجال النهضة الكارولنجية<sup>(٣)</sup> في عهد شارلمان البحث عن الأعمال القديمة لتدريس قواعد اللغة اللاتينية الصحيحة، التي افتقدوها حتى رجال الدين، فتم حفظ أعمال شيشرون وأشعار فيرجيل وغيرهما<sup>(٤)</sup>. وكان شارلمان قد أمر بأن تنشأ المدارس في كل مكان في دولته، وأن لا يكون التعليم مقتصرًا على رجال

(١) د. سعيد عاشور: حضارة أوروبا، ص: ٨٠.

(٢) د. جوزيف نسيم: أوروبا العصور الوسطى، ص: ٢٢٧.

(٣) See: Philoppe Wolff, : The awakening of Europe, (Translated from French by Ann Carter) Penguin, 1968, PP. 36-48. and see: Norman F.Cantor; Medieval History, (2 nd, ed) New Yourk, 1969, PP. 189-191 .  
David Nicholas, Op.Cit., PP. 127 FF. (٤)



الدين، وعلى المدارس المكتتية فقط. وأمر بذلك بحسب ما يعيىم بجانيًا لكل من يرغب فى التعليم. كما أُنشأ مدرسة القصر لتعليم أبناء لسلالة ورجال إدارته، ومكان هو وأخذًا منهم. وقد شجع شارلمان العلماء وأمر بأن يكون الدارسون على علم بالأداب القديمة والحديثة<sup>(١)</sup>. وعلى الرغم من موت النهضة الكارولنجية، تميّزت شارلمان؛ إلا أن هذه الكلاسيكية التي حفظت فى الأديرة والكنائس، هى التى عكست عليها نهضة القرن الثانى عشر الميلادى، التى عاصرت نشأة المدارس والجامعات فى أوروبا.

وفى القرن الثانى عشر الميلادى، قلم التعليم على الآداب والفنون الحرة السبعة، وهى النحو والبلاغة والمنطق والحساب والهندسة والموسيقى والفلك<sup>(٢)</sup>. وإلى جانب المدارس، كانت الجامعات من أهم معالم نهضة هذا القرن التى شملت القديم والحديد فى التعليم والثقافة. فقد بدأت الجامعات تنسب أنطور فى التعليم لاتساع نطاق المعرفة لدى أصحاب نهضة القرن الثانى عشر الميلادى، وتطلب الأمر قيام مؤسسات تعليمية جديدة تضم أنواع المعارف التى اطلع عليها العقل الأوروبي، والتى لم تكن المدارس التقليدية تستطيع أن تهض مهمة بحثها ودراسنها وتدرسيها على النحو الملائم. فظهرت عدة جامعات فى أوروبا مثل جامعات بولونيا التى تخصصت فى دراسة القانون، وجامعة باريس التى تخصصت فى دراسة اللاهوت، وجامعة سالرنو فى جنوب إيطاليا التى تخصصت فى دراسة الطب، وعن جامعات

R.H.C.Davis, Op.Cit. PP 136-139 . and see Philippe, W., Op.Cit, PP. (١)  
29-35

C.Stephen Jaeger. Cathedral Schools and Humanist Learning in (٢)  
scholars and courtiers intellectual and society in the Medieval west.  
London, 2002. P. 35. and see: Contor, N.F, Op.Cit., PP. 207. FF.

إيطاليا تفرغت جامعات فى كل حوض البحر المتوسط، وعن جامعة باريس تفرغت جامعات فى كل غرب أوروبا. فظهرت جامعات مونبلييه وأورليان وتولوز فى فرنسا، وأكسفورد وكمبريدج وسان أندروز فى إنجلترا واستكتلنده، وجامعات قشتاله وأشبيلية وبرشلونة فى إسبانيا<sup>(١)</sup>.

وقد كانت نشأة الجامعات نتيجة لزيادة المعارف الأوروبية التى اطلع عليها الغرب الأوروبى نتيجة للاحتكاك بالمسلمين فى إسبانيا وجنوب إيطاليا وصقلية، وبلاد الشام - أثناء الحروب الصليبية - من طب وفلك ورياضيات وفيزياء وكيمياء وعبدلة، وغيرها من العلوم العقلية. وإذا كانت الجامعات قد غذت العقل الأوروبى بنهضة وعلوم المسلمين، فإن ذلك لم يتأت إلا بعد أن احتك الأوروبيون بالمسلمين وحضارتهم، وأدركوا أن العالم أوسع أفقا من الإطار الضيق الذى فرضته الكنيسة الغربية - فى النصف الأول من العصور الوسطى - على العقل الأوروبى. وبفشل الحركة الصليبية ضد المسلمين فى الشرق، وباستمرار الصراع بين البابوية والإمبراطورية، تشكك الناس فى دعاوى البابوية. وقد اكتشفوا أنها استغلت الدين لتحقيق مصالح سياسية، وأن رجال الدين قد انحرفوا عن مهمتهم الأصلية، وهى رعاية أرواح أتباع الكنيسة، وانخرطوا فى أمور الدنيا. إلى جانب ذلك، فقد بدأ النظام الإقطاعى ينهار بعد تحرر العبيد من ربقتهم، وظهرت مدن العصور الوسطى التى كانت سببا من الأسباب المباشرة لإنهيار الإقطاع فى أوروبا، والتفت الشعوب حول ملوكها، وانعدمت أهمية طبقة الفرسان الإقطاعيين بعد أن أصبحت الجيوش تتبع الدولة. وقد تم الاستغناء عن الجيوش الإقطاعية، وظهرت القوميات

---

(١) Friedrich Heer, Op.Cit., PP. 190. FF. and see: Philippe, W.,: The awakening of Europe, PP. 216. FF .

واللغات القومية، الأمر الذي أدى في النهاية إلى ظهور حركة الإصلاح الديني التي خلصت الغرب الأوروبي من قيود الكنيسة، وبدأ العقل الأوروبي يتحرر من قيوده وينهل من علوم المسلمين ليدخل عصر النهضة<sup>(١)</sup>.

وفي مطلع القرن السادس عشر حدثت تطورات اقتصادية واجتماعية رافقها تقدم نوعي في مختلف العلوم. وهذه التطورات هي التي مهدت لظهور العقلانية والتنوير، ورفعت تباعلامها نحو قطيعة شبه كاملة مع فكر العصور الوسطى، وأنجزت التقدم على الأوضاع في عصر النهضة أيضاً. قسمة انقلاب واضح حدث في أسس المنهج العلمي وآلياته أولاً حين استتبحت التجربة "Experiment" والاستقراء "Induction" كمنهج "Method" في علوم كثيرة، ودخلت الرياضيات والهندسة والميكانيكا كمقياس ليقين المعرفة على علوم أخرى<sup>(٢)</sup>.

فقد رأى فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦م) بصورة أكثر وضوحاً من أي من السابقين عليه أو معاصريه، مشهد التقدم البشري اللامحدود الذي تقوده المكتشفات العلمية. وعلى الرغم من أن أنشطته السياسية لم تترك له وقتاً لكي يقوم بتلك المكتشفات بنفسه، فإنه علم العالم تقدير أهمية البحث وأهمية المناهج التي يُنفذ بها البحث. وقد اهتم كتاباه الفلسفيان الأكثر أهمية بالمزايا التي تأتي من تقدم العلم والمناهج المناسبة للبحث عن طريق منطق الاستقراء الجديد<sup>(٣)</sup>.

(١) د. جوزيف نسيم: أوروبا العصور الوسطى، ص: ٣٨٠، ٣٨١.

(٢) د. غانم هنا: النزعة العقلية وأثرها في حركة التنوير، (مقال ضمن مجلة عالم الفكر - المجلد ٢٩ - العدد ٣)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠١م، ص: ٩.

(٣) وليام كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعة: د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠١م، ص: ٦١.

وبذلك يعد بكون أول من حث الناس عامة والعلماء خاصة على أن يتجهوا إلى السعى نحو معرفة مكانة الإنسان من الطبيعة، وذلك للسيطرة عليها أو إخضاعها لأغراض الإنسان ومنافعه<sup>(١)</sup>. كما يعد أول من أشار إلى أن العلم وتطبيقاته سيكونان أداة بشرية لتحقيق التقدم والرفاهية<sup>(٢)</sup>.

وقد انتقل هذا المنهج العلمي بتأثير التحولات الاجتماعية إلى ميادين شتى وحاول كثير من المفكرين إخضاع الفلسفة والدين والأخلاق وحقوق معرفية أخرى، لقوانين الجديد الذي ساد منذ القرن السابع عشر في أوروبا، وأضحى أداة اليقين والعلمية<sup>(٣)</sup>.

ومن ناحية أخرى، فقد أثرت هذه الأفكار في الانتقال مع يوهانز كبلر (١٥٧١-١٦٣٠) إلى علم فلك جديد، ثم دخلت بعدئذ مع كل من جاليليو جاليلي (١٥٦٤-١٦٤٢)<sup>(٤)</sup>، وتوماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩)<sup>(٥)</sup>، وإسحق نيوتن (١٦٤٣-١٧٢٧)<sup>(٦)</sup> الميكانيكا والرياضيات والهندسة إلى سائر العلوم<sup>(٧)</sup>. وقد رافق هذه التطورات وما نتج عنها من اكتشافات

---

(١) د. حبيب إسكندر الشاروني: فلسفة فرنسيس بيكون، دار الثقافة، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، ١٩٨١م، ص: ٢٧، ٢٨.

(٢) Postman, Niel,.: Technopoly- The Surrender of Culture to Technology, (٢) Vintage Books, U.S.A., 1992, P. 38 .

(٣) د. غلام هنا: النزعة العقلية وأثرها في حركة التنوير، ص: ١٠.

(٤) انظر: د. محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٩٤، ص: ٢٤٤-٢٥٢.

(٥) انظر: د. سالم بنفوت: الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت- الدار البيضاء، ١٩٨٩م، ص: ١٤٥-١٧١.

(٦) انظر: د. الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، ص: ٢٦٩-٢٧٤.

(٧) د. غلام هنا: النزعة العقلية وأثرها في حركة التنوير، ص: ١٢.



وإنجازات<sup>(١)</sup> تحول جذرى فى النظر إلى الموجودات التى كان يتعامل معها العقل ويتأمل فيها، حيث لم تبق كما هى، بل تغيرت نتيجة لتغير أدوات النظر إليها والإقتراب منها. فقد اتسع مجال الإدراكات الحسية وتعمق بشكل مذهل، وتم تدعيم العقل بأدوات فعالة للتفكير والمقاربة والتحليل، وصارت الأشياء تظهر على ضوئها فى قالب جديد وفى صورة جديدة. بل إن الموجودات الطبيعية غدت فى منافسة مع الموجودات التقنية التى أضحت تملأ شيئاً فشيئاً حياة الإنسان ووجوده عوض الموجودات الأولى<sup>(٢)</sup>.

وتعد عقلانية رنيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م) من أهم المحاولات العقلية وأبعدها أثراً فى تغيير مسار الفلسفة الغربية، فقد كرس ديكارت معظم أعماله للعلوم الطبيعية والرياضيات إلا أن شغله الشاغل كان حول يقين المعرفة الفلسفية. ولهذا وضع أولاً كتاباً فى "المنهج" لي طرح بعد ذلك فى "التأملات فى الفلسفة الأولى" سؤال عن كيفية الحصول على المعرفة اليقينية، تلك المعرفة التى لم يجدها عن طريق الحواس أو الرياضيات أو أى علم آخر، وذلك لأن الشك يتسرب إلى هذه المعرفة أياً كان منبعها، فلا بد -إذن- من مضمون يحمل يقينه فى ذاته<sup>(٣)</sup>.

يقول ديكارت: "ليس بالأمر الجديد ما تبينت من أننى منذ حداثة سننى

---

(١) انظر: كرين برنتون: تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقى جلال، مراجعة: صدقى خطاب، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٤م، ص: ١٢٧-

١٤٢.

(٢) د. المصباحى: تحولات فى تاريخ الوجود والعقل، ص: ٥٦.

(٣) د. غاتم هنا: النزعة العقلية وأثرها فى حركة التنوير، ص: ١٠. وانظر: برتراند رسل: حكمة الغرب، ترجمة: د. نورا زكريا، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٣م، ص: ٦٩-٧٢.



قد تنقبت طائفة من الآراء الباطلة وكنّت أحسبها صحيحة، وأن ما بينته منذ ذلك الحين على مبادئ هذه حكماء من أوعية الاضطراب لا يمكن أن يكون إلا شيئاً مشكوكاً فيه جداً وذبّين. أبداً فحذمت حينئذ بأنه لا بد في حياتي من الشروع الجدي في إطلاق نفسي من جميع الآراء التي لقيتها في اعتقادي من قبل، ولابد من بدء بناء جديد من الأسس، إذا كنت أريد أن أقيم في العلوم شيئاً وطيداً مستقراً<sup>(١)</sup>.

ومع ذلك، فقد كان المبدأ الذي أعلنه ديكارت: "أنا أفكر، إذن، أنا موجود" *Cogito, Ergo, Sum..* "يمثل حقيقة مباشرة أو واضحة بذاتها"<sup>(٢)</sup> فما الإنسان لديه إلا "شيء مفكر"<sup>(٣)</sup>؛ وما الشيء المفكر إلا "شيء يشك، ويفهم، ويتصور ويثبت، وينفي، ويريد، ولا يريد، ويتخيل، ويحس أيضاً"<sup>(٤)</sup>. فكل هذه الظواهر هي من فعل الفكر.

ومهما يكن الأمر، فإن عدم الفصل بين وجود المفكر وفكره: "أنا أفكر إذن أنا موجود" تدل على أن الوجود العام، والواقع، والوجود الفعلي للأنسان يكشف له على نحو مباشر من خلال الوعي<sup>(٥)</sup>. وهذا الترابط أو عدم إمكان الفصل بين الفكر والوجود، هي أول معرفة مطلقة وأكثرها يقيناً، ولا هي

---

(١) رتب ديكارت : التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٥٦م، ص: ٥٣.

(٢) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق: د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣م، ص: ١٩٦.

(٣) ديكارت: التأملات، ص: ٧٣.

(٤) المصدر السابق، ص: ٧٥.

(٥) انظر : ديكارت مبادئ الفلسفة، ترجمة: د. عثمان أمين، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٦٠م، ص.

متوسطة ولا مبرهنة<sup>(١)</sup>. ولكن ديكارت وهو ذلك الموجود المفكر، يجهل في لحظة إثبات وجوده ما إذا كان هناك عالم خارج فكره، وكل ما يعلمه الآن علم اليقين هو أنه موجود لأنه يفكر، ولا يعلم شيئاً غير هذا<sup>(٢)</sup>.

ولم تقف عقلانية ديكارت عند هذا الحد، بل تابع تأملاته ليقصى كل إمكان شك عن يقين معرفته تلك<sup>(٣)</sup>، فالتمس لفكره نقطة استناد خارج الفكر نفسه. وهذه النقطة هي مصدر كل وجود، لا بل هي الضامن النهائي لكل حقيقة<sup>(٤)</sup>. فأنا أفكر في الله، إذن، الله موجود ليس للبرهان عن وجود الله بفعل الفكر، بل للتأكيد على أن اليقيم يؤسس في صدق الكائن الذي لا يمكن أن يخدع، أي في وعي استحالة الشك فيما يؤسس في الحقيقة الواضحة والمميزة بذاتها<sup>(٥)</sup>.

وبذلك يحدث الكوجيتو الديكارتي انقلاباً جذرياً في أسس<sup>١</sup> مرفية الفلسفية، فهو يعبر بدقة عن الفرق بين الفلسفة الجديدة وكل ما سبقها من فلسفات<sup>(٦)</sup>. وقد أحدث أيضاً انقلاباً جذرياً في أسس المعرفة العلمية، لاسيما حينما تم وضع الذات - في المرحلة الثانية للكوجيتو عند كانط - أساساً للموضوعية Objectivism، لأنه بذلك تم القضاء على تبعية الإنسان للمتعالى

---

(١) هيجل: الموسوعة، ص: ٢٠٧.

(٢) رنيه ديكارت: مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة وتقديم وتعليق: د. جميل صليبا، المكتبة الشرقية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٠م، ص: ٤١.

(٣) د. غانم هنا: النزعة العقلية وأثرها في حركة التنوير، ص: ١٠.

(٤) ديكارت: مقالة الطريقة، ص: ٤٢، انظر أيضاً: التأملات، ص: ٩٥-١١٩.

(٥) د. غانم هنا: النزعة العقلية وأثرها في حركة التنوير، ص: ١٠، ١١.

(٦) انظر: هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة: د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٦م، ص: ٢١٥.

أو مفارق، وهو الشرط التقليدي للموضوعية والضرورة Necessity والشمولية. هكذا لم تعد الذاتية Subjectivism تهدد الموضوعية، بل باتت أساساً لها، بفضل تدشين الكوجيتو للثورة التي انتهت إلى اعتبار الإنسان مشرعاً للطبيعة لا قارئاً لمعقوليتها الميثوقة من أعلى العقل الفعال أو الموحدة بالاستعداد في العقل الهولاني. إن اكتشاف "الأنافكر" هو تدشين لعصر جديد من حياة العقل البشري الفعال وتاريخه، وهو عصر العقل التقني Technical Reason<sup>(١)</sup>.

وإذا نظرنا إلى تأثير ديكارت في الفكر الأوروبي الحديث في القرنين السابع عشر والثامن عشر، لوجدناه أقوى من أي مفكر أو عالم آخر<sup>(٢)</sup>. فقد اتبع العقلانية الديكارتية كل من باروخ سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧)، وجوتفريد فيلهلم لينتز (١٦٤٦-١٧١٦) في مختلف مجالات العلوم والفلسفة<sup>(٣)</sup>. وفتحت هذه العقلانية أيضاً أبواباً أمام التفكير كانت قد طمست معالمها فلسفة عصر النهضة بلجوتها إلى تخيلات حول "وحدة الوجود" والقول بالوحدة مع الطبيعة، بالإضافة إلى الإسراف في تبني النجاحات في العلوم والاقتصاد، والإصلاح في شئون الدين والتحول الاجتماعي. ومن ناحية أخرى، وضعت هذه العقلانية حداً -ولو بتأثير غير مباشر- لسلطة إطلاقية صحة العلاقة بين السبب والنتيجة كما سيحدث في فلسفة دافيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦) التجريبية، وفلسفة جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨)، في مطالبته بالعودة إلى الطبيعة<sup>(٤)</sup>.

---

(١) د. المصباحي: تحولات في تاريخ الوجود والعقل، ص: ٢٣، ٢٤.

(٢) د. الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، ص: ٢٦٥.

(٣) انظر: رسل: حكمة الغرب، ص: ٧٧-٩٤.

(٤) د. غانم هنا: النزعة العقلية وأثرها في حركة التنوير، ص: ١١.

على أن التأثير الأكثر عمقاً وانتشاراً لعقلانية ديكارت سوف يظهر بأجلى تجلياته فى الفلسفة الألمانية على أيدى إيمانويل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤)، ويوهان جوتليب فخته (١٧٦٢ - ١٨١٤)، وجيورج فليلهلم فريدريك هيغل (١٧٧٠ - ١٨٣١)، وفريدريك فليلهلم شلينج (١٧٧٥ - ١٨٥٤)<sup>(١)</sup>. ولكن إذا ما قورنت العقلانية فى الفلسفة الألمانية بمثيلاتها فى الفلسفة الفرنسية، لوجدناها تبلغ أوجها وأعلى مراحلها العلمية مع فلسفة كانط، التى تعد بحق انجماً عقلائياً أكثر انفتاحاً من غيره وأكثر مساهمة للعلم النيوتونى<sup>(٢)</sup>. فقد نجم التصور السائد اليوم فى الأوساط الثقافية العلمانية لبنية العقل وحدود الإدراك البشرى من الرؤية التى تقدم بها كانط نتيجة جهوده لاستعادة مكانة العقل. بيد أن جهود كانط لم تود إلى استرجاع العقل المستدل المتطلع إلى إدراك الحقائق الكلية والجزئية معاً، بل إلى توليد عقل مختزل عاجز عن الإجابة عن الأسئلة الكبيرة التى تواجه الإنسان، أو توجيه الفعل وفقاً لمبادئ كلية سامية<sup>(٣)</sup>.

وتولد المعرفة عند كانط من مصبرين أساسيين فى الذهن، أولهما: استقبال التصورات أو قدره تلقى الانطباعات، وثانيهما: القدرة على معرفة موضوع بهذه التصورات أو تلقائية الفهم. بالأول يعطى لنا الموضوع، والثانى يُفكر بعلاقة مع ذلك التصور - بوصفه مجرد تعين للذهن - يشكل كل من الحس والفهم - إذن - عنصري كل معرفة لدينا، فلا الفهم من دون حس يتناسب معها على نحو ما،

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

(٢) د. سالم يفتوت: العقلانية المعاصرة بين التقيد والحقيقة، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت،

١٩٨٩م، ص: ٦٦ .

(٣) لوى صافى: العقل والتحديد، ص: ٤٥ .



يمكن أن تعطى معرفة؛ ولا الحس من دون فهم<sup>(١)</sup>.

ويضيف كانط شيئاً ثالثاً إلى هذين المصدرين للربط بين شقي المعرفة، ويسميه كانط الحكم، خاصة وأن الحس هو معرفة بالشئ؛ ولا يوجد لديه أية تصورات ترابط بين الأشياء بطريقة مباشرة، لذلك جعل كانط الحكم يقوم بهذا الدور، أى دور الرابطة أو الوسط الذى تنتقل المعرفة عن طريقه<sup>(٢)</sup>.

ويؤكد كانط أن كل معارفنا إنما تبدأ بالحواس وتنتقل منها إلى الفهم وتنتهى فى العقل، الذى لا يصادف فيها شئ أو ملكة أسمى منه يمكنها أن تعرف مادة الحس وتحليلها إلى وحدة التفكير السامية<sup>(٣)</sup>. وعلى الرغم من أن العقل لديه يحوى فى ذاته بعض التصورات والمبادئ، إلا أن هذه التصورات والمبادئ ليست مستمدة من الحواس أو الفهم. وإذا كان الفهم له القدرة على توحيد الظاهرات بواسطة قواعد، فإن العقل هو القدرة على توحيد قواعد الفهم تحت مبادئ. فهو لا يتصل -إذن- مباشرة لا بالتجربة ولا بأي موضوع، بل بالفهم كى يضمن على متنوع معارفها قبلياً، وبمفاهيم، وحدة يمكن أن نسميها وحدة عقلية، أى وحدة من ضرب مغاير كلياً لتلك التى يمكن أن يقدمها الفهم<sup>(٤)</sup>. وبذلك أصبح العقل مجموعة من المبادئ والقواعد التى نستخدمها تجريبياً، وعن طريقها يلقي الحس المتباين أطراً صورية قبلية تسمح بإضفاء صبغة الوحدة التركيبية عليه، وهى وحدها تمثل الشرط القبلى

---

(١) عمانوئيل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الانماء القومى، بيروت، ١٩٨٨م، ص: ٧٥.

(٢) د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل فى الفكر الفلسفى، دار النهضة العربية، بيروت، ص: ١٠٨، ١٠٩.

(٣) كانط: نقد العقل المحض، ص: ١٨٧.

(٤) المصدر السابق، ص: ١٨٩.



## الأول لكل معرفة<sup>(١)</sup>.

وهكذا يحرم كانط الإنسان من أية معرفة أخرى غير عقلية، ويحصر الجانب القبلي في بعض القواعد التي يعتمد عليها الفهم في إقامته المعرفة التجريبية. وبهذا يعتقد كانط أنه يستطيع الحفاظ على وحدة العقل وأزليته من تبدلات المضامين التجريبية، وأن إعطاء مبادئ العقل أساساً صورياً مطلقاً هو الكيفية الوحيدة للتخلص من هذه المعضلة<sup>(٢)</sup>. وتأسيساً على ذلك جعل كانط الجوهر Substance أو الشيء في ذاته Noumenon موجوداً حقاً، ولكنه بمنأى عن معرفتنا لأننا لانعرف إلا ما ركبناه من ظواهر<sup>(٣)</sup>.

ولذلك فقد عمد فشته إلى البرهنة على أنه ليس ضرورياً أن نفرض أي أشياء في ذاتها باستثناء الأنا<sup>(٤)</sup>، كما أحاول أيضاً أن يستخلص كل شيء من الأنا، بما في ذلك ما يحده هذا الأنا نفسه. ومن ثم فإن المصدر الأوحد للحقيقة والواقع، إنما هو الحرية الإبداعية للأنا. وليس من شك في أن فشته قد نجح في تخلص الفلسفة الكانطية من كل شوائبها المادية، خصوصاً وأنه قد أقام مذهباً مثالياً واحدياً وضع فيه نصب عينيه أن يتخلص من شبح "الشيء في ذاته"<sup>(٥)</sup>. أما هيجل، فيرى أيضاً أنه لا يوجد شيء في ذاته، ولا توجه حقيقة مستقلة عن العقل<sup>(٦)</sup>.

(١) د. سالم يفوت: العقلانية المعاصرة، ص: ٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص: ٨٦، ٨٧.

(٣) د. محمد ثابت القندي: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠م، ص: ١٧٥.

(٤) ولهم كلى رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص: ٢٨٩.

(٥) د. زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧٠م، ص: ١١٧. وانظر:

د. عبد الرحمن بدوي: شلنج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية،

بيروت، ١٩٨١م، ص: ٤٧-٧٥.

(٦) انظر: هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، المجلد الأول، ص: ١٦٧. د. زكريا إبراهيم: هيجل،

ص: ١٥٣، ٢٥١-٢٥٤. د. عبد الرحمن بدوي: شلنج، ص: ٩٧.

وعلى الرغم من ذلك، فمن الممكن أن نقول - كما ينص وليم كلى راييت فى كتابه "تاريخ الفلسفة الحديثة - إنه منذ عام ١٧٨١م، يدين كل فيلسوف ذى أهمية بطريقة أو أخرى، بصورة إيجابية أو سلبية، بصورة واعية أو غير واعية، لكانط وأتباعه المباشرين<sup>(١)</sup>.

غير أن الثورات العلمية التى حدثت فى غرة القرن العشرين، قد أدت إلى ضرورة مراجعة الاعتبارات التى انتهت إليها العقلانيات السابقة. فقد سجل عام ١٩٠٠ بداية ثورة جديدة فى العلم الطبيعى، ثورة هزت الأسس والمفاهيم التى بنى عليها الطبيعيون علمهم الكلاسيكى. وستكون مسألة "الأثير" Ether منطلقاً لنظرية النسبية - عند أينشتاين (١٨٧٩-١٩٥٥) التى كسرت الإطار الأساسى لفيزياء نيوتن وميكانيكا، إطار "الزمان المطلق" Absolute time كما ستكون مسألة "الاتصال" Continuity التى تبنى عليها النظرية الموجية Undulatory (Wave) Theory، هدفاً لضربة جديدة تأتيها من ميدان الطاقة Energy. ومن هنا ستنتقل نظرية الكوانتم Theory of Quantum - عند ماكس بلانك (١٨٥٨-١٩٤٧) - التى تشكل هى ونظرية النسبية Theory of Relativity الدعامتين الأساسيتين للفيزياء الحديثة، فيزياء الذرة وفيزياء النواة<sup>(٢)</sup>. فعلى عاتقى الكوانتم والنسبية - إذن - تقع مسئولية الانقلاب الذى حدث فى طبيعة التفكير العلمى ومنظور العقل العلمى ورؤاه، أيضاً التقدم المتسارع للعلم<sup>(٣)</sup>.

---

(١) وليم كلى راييت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص: ٢٤٦ .

(٢) انظر : د. الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، ص: ٣٢٤-٣٨٥ .

(٣) د. بمنى طريف الخولى: فلسفة العلم فى القرن العشرين، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠١، ص: ٢٣٥ .

ولعل أبرز تأثير للثورات الفلسفية والعلمية -التي أشرنا إليها سابقاً-  
ينحصر في نزع صفات التجريد والإطلاق والقداسة عن العقل، وذلك  
بالكشف عن حدوده القبلية البشرية، وعن أسسه التاريخية واللغوية والعلمية.  
ومعنى ذلك أن العقل الذي كان أداة للنقد، صار موضوعاً له. وكان من  
نتائج هذا النقد تعدد تصورات العقل، مثل العقل الديكارتي، والكانطي،  
والهيجلي، وعقل التحليليين، وعقل البرجمانيين، وعقل الوضعيين، وعقل  
الماركسيين، وغير ذلك. وكان من بين هذا النقد أيضاً أن أضحى العقل أعدل  
قسمة بين الناس، ولم يعد حكراً على الخاصة منهم، وصارت إنتاجاته العلمية  
تعم كل الناس، بعد أن أعيد توجيه فعاليته الخلاقة نحو الطبيعة بدلاً من انصرافه  
القديم إلى ما بعد الطبيعة Metaphysics<sup>(١)</sup>.

لم يعد العقل -إذن- مطلقاً خارج الزمان والمكان<sup>(٢)</sup>، بل صار ملزماً بأن  
يتعلم من التجربة والخبرة Experience، وبأن يتكيف لها. كما أصبح التحلي  
عن التشدد الميتافيزيقي ضرورة ما بعدها ضرورة. لهذا فالعقلانية المعاصرة في  
انشدادها للعقل لاتفعل ذلك عن اعتقاد منها إنه شيء اكتمل تكوينه من قبل،  
أو أنه شيء ناجز، بل على أنه في طور التكون والنشأة وفي طور التأسيس.  
والعقل كي يكون بحق أداة تأسيس وتأطير يضطر كل حين إلى تأسيس نفسه  
من جديد، ذلك بنفى ذاته وتجاوزها<sup>(٣)</sup>.

ولهذا تؤمن العقلانية المعاصرة -التي ترتبط بالعلم- بدينامية العقل الجدلية

---

(١) د. المصباحي: تحولات في تاريخ الوجود والعقل، ص: ٥٧، ٥٨. وانظر: د. مقلاد نديم عبود:  
بين القطعية والحق، ص: ٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص: ٥٩.

(٣) د. سالم يفتوت: العقلانية المعاصرة، ص: ٨٧.

وبحوار العقل والتجربة وبانفتاح كل منهما على الآخر، إلا أنه حوار تكون فيه المبادرة دائماً للعقل وليس للتجربة. وفى هذه العقلانية يراجع العقل نفسه ويعيد فيها النظر باستمرار، فهو نقاش أزلى وصراع أبدى مع ذاته. ولذلك فالعقلانية المعاصرة هى عقلانية سجلال، المفاهيم فيها خلاصة نقد المفاهيم وحصيلة الانتقادات الموجهة إلى المفاهيم السابقة<sup>(١)</sup>. فقد اتحدت العقلانية مع الوظيفة النقدية، أى أنها ارتدت من مذهب أو أيديولوجيا إلى منهج، يحدد أجهزته المفاهيمية ومعايره مع تجدد موضوعاته وشدة إلحاحها على الوعي الحضرى<sup>(٢)</sup>.

فالعقلانية المعاصرة -إذن تؤمن بتاريخية<sup>(٣)</sup> "Historicity" العقل<sup>(٤)</sup> وهذا يعنى أن العقل له تاريخ وسجل تكتب على صفحاته مختلف المراحل الأثرية التى مر بها عبر تغير المذاهب وتطور العلوم والأوضاع الاجتماعية والتاريخية<sup>(٥)</sup>. وبالتالى أصبحت العقلانية مفهوماً كلياً يشمل الكون والحياة والماضى والمستقبل<sup>(٦)</sup>؛ كما أضحت أكثر مرونة فى استكشافها لمجالات جديدة للبحث، وفى صياغتها لموضوعات وإشكاليات جديدة للتأمل والخلق<sup>(٧)</sup>.

---

(١) المرجع السابق، ص: ٨٧، ٨٨ .

(٢) مطاع صفدى : استراتيجية التسمية فى نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الانماء القومى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٦م، ص: ٢١٦ .

(٣) يعنى مفهوم التاريخية دراسة التغير والتطور الذى يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم من خلال مرور الأزمان وتعاقب السنوات (محمد أركون: تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص: ٢٣) .

(٤) د. سالم يفوت: العقلانية المعاصرة، ص: ٩٠ .

(٥) د. المصباحى: تحولات فى تاريخ الوجود والعقل، ص: ٥٩ .

(٦) د. صالح السنوسى : العرب من الحداثة إلى العولمة، دار المستقبل العربى، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص: ٧٣ .

(٧) د. المصباحى: تحولات فى تاريخ الوجود والعقل، ص: ٥٩ .



في ضوء ما سبق، نؤكد أن سلطان العقل "Power of Reason" هو الذي تقياس لدرجات الحضارة، فالأولوية في البناء الحضارى للعقل وفكره، فَمَعْنَى أَنْ تَكُونَ للإرادة وفعلها<sup>(١)</sup>؛ إذ إن العقل في الحقيقة هو المصدر والعامل في كل ما يعبر عنه الإنسان ويبلغه بلغة من اللغات، وهو المسئول عن عمليات تركيب المعاني وإنتاج جميع المنظومات الفلسفية والعلمية<sup>(٢)</sup>.

ومن ناحية أخرى، فإن مدار التقدم الحضارى -وهو الفاعلية العقلية- دون سواها -يختلف عبر مراحل التاريخ باختلاف ميدان النظر، والذي تحدده ظروف كل عصر من العصور<sup>(٣)</sup>. فقد كانت رعية قدمائنا من الفلاسفة -من وراء اشتغالهم بالبحث في العقل وما لزم عنه من علوم وفلسفة- أن يحققوا -لإنسان قريباً أكثر من الوجود، وبداته حضوراً أقوى على مستوى المعرفة والوجود المطلقين. ولعلهم حققوا ذلك بكيفيتهم الخاصة -عبر مسلك الماهية والعقل - وبالقدر الذي سمح لهم به زمانهم<sup>(٤)</sup>.

أما اليوم، فقد غدا العلم بامتداده التقنى على مستوى الطبيعة والصناعة، والعقلانى على مستوى الإنسان والمجتمع والسياسة، يمثل القوة الحاسمة للإنتاج ولعلاقاته في الآن نفسه. ولم يعد مجرد معرفة نظرية أو تحليل للطبائع الثابتة الذي ينأى بنفسه قدر الإمكان عن التأثير في الواقع<sup>(٥)</sup>.

---

(١) د. زكى نجيب محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، الطبعة الرابعة، بيروت-القاهرة، ١٩٨٩م، ص: ١٩٩.

(٢) محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامى المعاصر؟ (من فيصل التفرقة إلى فصل المقال)، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٥م، ص: XV.

(٣) د. زكى نجيب محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر، ص: ٢٠٢.

(٤) د. المصباحي: تحولات في تاريخ الوجود والعقل، ص: ٦٤.

(٥) د. المصباحي: من المعرفة إلى العقل، ص: ١٤٠.



ولذلك فإن علوم اليوم وفلسفة اليوم قد التمسَتْ تحقيق القرب من الوجود على نحو مغاير لمسلك قدمائنا، وذلك بالإبقاء على الوجود ماثلاً أمام الأعين. وقد جرى ذلك بفضل إلغاء فكرة الحقيقة أو الماهية المتوارية بداخل الشيء أو المتعالية عنه، وتعويضها بفكرة الدلالة التي تكون ثمرة حوار بين الإنسان والشيء، ومناظرة بين الإنسان والإنسان، وتفاعل بين مكونات التاريخ. وبالتالي أصبح الإنسان يشعر بأنه في عالم هو في ملكه أو ينتمى إليه، لأنه هو صانع دلالاته ودلالات ما يوجد حوله<sup>(١)</sup>.

فالعقل الإسلامى كان مطلقاً لأنه كان متجذراً فى العمق الأنطولوجى للوحى وموتكزاً عليه، وأما العقل الحديث، فقد خسر هذه الضمانة الأنطولوجية، لأنه تحور من الدين أو اللاهوت وأصبح مستقلاً بذاته. ولكنه إذا تحور أصبح أكثر مسئولية وأقل أماناً واطمئناناً. فهو قد عرف لأول مرة أن أحكامه ومقولاته تاريخية متغيرة بتغير العصور والأزمان والأدوات المعرفية المتوافرة فى كل عصر وكل جيل. ولهذا السبب يبدو العقل المعاصر أقل إطلاقية وأكثر حرية وحركة<sup>(٢)</sup>.

ولهذا، فالفارق بين العقلانية الموروثة عن الحضارة الغربية وبين العقلانية الموروثة عن أهل الكلام والفلسفة فى الحضارة الإسلامية كبير، فالوحى فى عقلانية الغرب هو محض موضوع للمعرفة، أما فى الحضارة الإسلامية فإنه يظل -حتى لدى أشد أنصار النزعة العقلية تطرفاً- مصدر المعرفة بقدر ما هو موضوعها<sup>(٣)</sup>.

---

(١) د. المصباحى: تحولات فى تاريخ الوجود والعقل، ص: ٦٤ .

(٢) محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامى المعاصر، ص: ١٩٤، ١٩٥ .

(٣) جورج طرابيشى: مذبحة التراث، ص: ٣٥، ٣٦ .

لقد نعيرت -إذن- الإشكالية الفلسفية التي نحن بصددتها تغيراً جذرياً، فلم يعد الإنسان هو الإنسان، ولا العلم هو العلم، ولا العقل هو العقل، ولا الأشياء هي الأشياء؛ كما لم تعد العلاقات والرهانات المعرفية والإنسانية هي ذاتها. لذلك لا أمل لنا في أن تسعفنا عقلانيتنا التقليدية لمواجهة واقعنا الجديد<sup>(١)</sup>؛ لاسيما إذا اعتبرنا العقل حداً للإنسان وأداة لتحريره من عناء الطبيعة وقساوة الإنسان. وبخاصة إن نظرنا إلى العقل باعتباره لا يقبل سوى دلالة واحدة ذات بعد إيجابي فقط، وهو الحصول على المعرفة وتحقيق التقدم للبشرية. عندئذ تغدو الدعوة إلى عقل متعال دعوة لمناهضة العقل والإنسان معاً<sup>(٢)</sup>.

فمن الخطأ -إذن- أن نحيل على القدماء- من أمثال الغزالي أو ابن رشد أو ابن تيمية -مشكلاتنا أو صعوباتنا كما يفعل فريق من دعاة العقلانية، أو نلجأ إليهم لحل مشكلاتنا الراهنة كما يفعل فريق آخر، لأن من يفعل ذلك لا يشهد إلا على عجزه، قياساً على ما حققه الماضون من الإنجازات الفكرية في مختلف حقول المعرفة. والأم حري أن نعود إليهم ونقرأهم لتجاوز أسئلتهم وصرف إشكالياتهم والتحول<sup>(٣)</sup> عن مفهوماتهم<sup>(٤)</sup>. فلا بد -إذن- من صياغة عقلانية إسلامية جديدة تعمل على التواصل والتفاعل مع ما يجري الآن في محيط القرية الكونية المعاصرة. فماذا نحن فاعلون؟

---

(١) د. المصباحي: محاولات في تاريخ الوجود والعقل، ص: ٦٤ .

(٢) د. المصباحي: من المعرنة إلى العقل، ص: ١٣٧ .

(٣) انظر: علي حرب: الماهية والعلاقة، ص: ٢٧. د. أحمد محمود صبحي: وحلها الإنسان... مقالات

فلسفية، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٧م، ص: ٢٦٩. محمد أركون: أين هو

الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص: IX, VIII .



## **الفصل الخامس**

**نحو استراتيجيات معرفية جديدة**

**للفكر الإسلامي في عصر العولمة**





تقف أوروبا وحضارتها المعاصرة اليوم -أى فى عصر العولمة- على أعتاب "عقل جديد"، لعل تيار ما بعد الحداثة Postmodernism هو الشكل لإطاره النظرى . وذلك على الرغم من أن أسس هذا التيار لم تبلور بعد بشكل واضح ومحدد، فهو يشمل مفكراً يحاول أن يؤسس لعقلانية جديدة مثل هابرماس، وآخر يحاول أن يهدم هذه العقلانية مثل فوكو، وآخر يفككها مثل دريدا. بالإضافة إلى التيارات التى أفرزتها الثورة العلمية والتقنية الجديدة<sup>(١)</sup>.

فلاشك فى أن التطور العلمى فى العقود الثلاثة من القرن العشرين، قد أدى إلى تراكم حجم من المعارف العلمية وتطبيقاتها يزيد على كل منجزه البشر منذ فجر الحضارة، ووصل تسارع المعرفة فى بعض مجالات العلم إلى درجة من الشدة تفوق قدرة أكثر المتخصصين على المتابعة المتأنية<sup>(٢)</sup>. وقد صاحب ذلك اعتقاد راسخ بأن العالم الذى نحياه الآن بصدد ثورة علمية وتقنية أو ثورة ثالثة، وأنها ستحدث تغييرات حادة، بمعدلات متسارعة لم يشهدها المجتمع الإنسانى من قبل. وذلك على جميع المستويات السياسية والاقتصادية والتعليمية، بل والثقافية أيضاً<sup>(٣)</sup>.

وتجدر الإشارة هنا -بصورة موجزة - إلى أهم منجزات هذه الثورة الثالثة، والتى تتمثل فى تلك التطورات المتسارعة جداً فى عالم الكمبيوتر،

---

(١) تركى الحمد : الثقافة العربية فى عصر العولمة، ص: ١١١ .

(٢) د. أحمد شوقى : العلم ثقافة المستقبل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١م، ص: ١٠٨ .

(٣) حسين معلوم : التوازن واللاتوازن فى معادلة التمايز -الاتصال الحضارى، (مقال ضمن مجلة الفكر الاستراتيجى العربى)، معهد الانماء العربى، بيروت، ١٩٩٨م، ص: ١٧٧ .

والإضافات النوعية الجديدة فى مجال البرامج أو الأجهزة. أما الإنجاز الآخر، فهو التطورات المثيرة فى تقنية المعلومات والابتكارات فى أشباه الموصلات والألياف الضوئية القادرة على معالجة المعلومات وتخزينها واسترجاعها، مما أدت إلى تحويل البيانات والمعلومات والمعارف إلى سلع وخدمات مرغوبة، وكيف أنها تدر أرباحاً تفوق أرباح كل القطاعات الإنتاجية الأخرى. وبالتالي تحولت تقنية المعلومات إلى أهم مصدر من مصادر الثروة، وقوة من القوى الاجتماعية والسياسية والثقافية الكاسحة فى عالم اليوم. وأما الإنجاز الأخير لهذه الثورة، فهو ينحصر فى تلك المستجدات التى حدثت فى مجال الهندسة الوراثية من تفكيك الجينات الوراثية للكائنات الحية. وبالتالي الدخول إلى عالم الخلق الصناعى والمختبرى لجميع الكائنات النباتية والحيوانية بما فى ذلك الإنسان؛ وذلك بعد تحديد الخارطة الوراثية أو الجينوم البشرى بأكمله<sup>(١)</sup>.

وقد أدت هذه المستجدات السابقة فى ميادين الهندسة الوراثية وتقنية الاتصالات وعالم الكمبيوتر -بالإضافة إلى التطورات التى رافقت هذه الثورة أيضاً فى مجال تقنيات الفضاء والطب والفيزياء- إلى فتح آفاق معرفية لانهاية لفهم أدق تفاصيل الكون والحياة والمادة، وفهم مكوناتها وتفصيلها الدقيقة والغارقة فى الدقة، بما فى ذلك نشأة الكون وبروز الحياة على الكرة الأرضية وبنية ووظيفة الجزيئات والوحدات الوراثية للإنسان<sup>(٢)</sup>. ومن ثم فإن الثورة العلمية والتقنية المعاصرة سيكون لها تأثيرها الواضح فيما استقرت عليه المذاهب الفلسفية والنظريات العلمية؛ كما ستؤثر أيضاً -أو أثرت بالفعل- فى

---

(١) د. عبد الخالق عبد الله : العولمة ... جنورها وفروعها وكيفية التعامل معها، ص: ٦٤-٦٦ .

(٢) المرجع السابق، ص: ٦٦ .

نظام القيم، وتشكيل رؤية الفرد، نظراً لما أحدثته، وما سوف تحدثه من تغيرات جوهرية أو نوعية في أنماط السلوك والمعايير .

ومن ناحية أخرى، فإن ما نشاهده اليوم من مظاهر القوة والسيطرة أو الهيمنة من أمريكا وأوروبا الغربية يتأتى من امتلاك قوة العلم، وتوافر الوسائل العلمية أو التقنية المعاصرة. فقد باتت الثورة العلمية والتقنية المعاصرة من أهم الأدوات أو الوسائل الرئيسة للهيمنة أو السيطرة الحضارية من طرف القوى المالكة لها، بل أصبحت من الناحية الاستراتيجية ضرورية لتكريس وتعميق الهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية، بالإضافة إلى الهيمنة العسكرية كما هو ملاحظ في كثير من بلدان العالم العربية والغربية .

فالعولمة - إذن - قد وضعت العقل نفسه أمام تحديات جديدة، وهى تلزمه بترتيب مفاهيمه، لا بل وإعادة النظر فى حقيقة المفاهيم تلك، ومدى جدواها، وفاعلية دلالاتها، ومدى نجاعتها، وهو يعيش (ومن الداخل) عالم مفاهيمه الذى من ناحية رفعه إلى مستوى الحقيقة المستقلة عما يجرى، باعتباره منتج رموز، وسكنى أفكار، (مأوى معانٍ، يَمُور بالمتغيرات. ومن ناحية ثانية جعله فى مستوى الاتصال والتواصل والتفاعل مع ما يجرى. فثمة حراك مستمر لمعانيه ومفاهيمه، وثمة مواجهة قوية وعنيفة وصاخبة وخفية بين تصوراتهِ وأفكارهِ المعلومة، وما يعده حقائق جلية<sup>(١)</sup>.

فوظيفة العقل - إذن - أن يكشف الاتساق فى الواقع باعتباره شرط استيعابه والتعامل معه، وهو ما نسميه العقلانية. وللعقل من أجل ذلك

---

(١) إبراهيم محمود : العولمة .. هل هى انتحار الهوية ؟ ، (مقال ضمن مجلة الفكر الاستراتيجى العربى)، معهد الانماء العربى، بيروت، ١٩٩٨م، ص: ١٦٥ .

استراتيجيته الخاصة التي لا بد أن تختلف باختلاف الواقع الذي يسعى إلى تنظيمه أو بث الإنسجام فيه. فإذا كان هناك مبدأ كوني للعقل، أى لاشتغال العقل، فليس هناك معقولية خارج الحضارات والمجتمعات، وعندما يتبدل الواقع جزئياً وفي سياق المدنية نفسها، يستطيع نظام العقل - أى جملة المفاهيم الأساسية المحركة للوعى والموجهة له - أن يعيد - من المنطلقات الاستراتيجية نفسها - ترتيب مفاهيمه أو تحويلها حتى يحتفظ بالمطابقة بين محتواه والواقع الفعلى. أما إذا كان تبدل هذه الحقيقة عنيقاً وشاملاً، أى تبدلاً فى الحضارة، دون أن تكون عناصر هذا التبدل موجودة بالأساس فى النظام العقلى، فإن هذه المطابقة تصبح مستحيلة دون إجراء تعديلات جوهرية فى العقلانية، أى فى تنظيم مفاهيم العقل وطرائق عمله<sup>(١)</sup>.

ومن المؤكد أن كل مجتمع هو الذى يحدد عقلانيته انطلاقاً من المعارف العلمية التى اكتسبها وحسب شروطه الثقافية الخاصة؛ وأن إدراك هذه الحقيقة التاريخية والاجتماعية للعقل هى وحدها التى تسمح لنا برؤية إمكانيات التغير الفكرى واحتمالاته وطرق تحقيقه. ومن ناحية أخرى، فإن التراث الثقافى يلعب دوراً أساسياً فى تكوين سلسلة الإحالات الرمزية لهذه العقلانية، وبلورة لباسها أو شكلها العام. وتطور العلم الإنسانى لا يمحو هذه الأشكال ولا يلغيها. فلكون العرب مسلمين دلالة وأثر فى فهم عقلم وتطور مفهوم العقلانية عندهم، كذلك الأثر وتلك الدلالة التى تلعب فى تكوين مفهوم العقلانية الغربية وفى تحديد أشكال تطورها. وهذا يعنى أن للثقافة تاريخاً لبدى كل مجتمع، وأنه من غير الممكن حذف هذا التاريخ باسم عقلانية كونية قياسية، وأن العقلانية هى مسألة ثقافة لا مسألة علم؛ بل إن عقلانية كل

---

(١) د. برهان غليون : اغتيال العقل، ص: ١٥٩، ١٦٠ .



حضارة هي التي تحدد للعلم مقامه ودوره وحدود عمله وآفاق تطوره<sup>(١)</sup>.

فمن الخطأ -إذن- أن نعد النموذج الغربى مثلاً يحتذى به فى عملية التغيير الحضارى التى تجابهنا اليوم. كان هذا النموذج -ولا يزال- مصدر إلهامنا فى كل ما نفكر، وفى كل ما نصنع، ومازلنا فريسة التموية الذى حمله إلينا مثقفونا بتقليدسهم "للثراث الغربى" و"الحضارة الغربية"، وبعجزهم عن اتخاذ أى موقف نقدى صحيح نحوها، فأصبحنا نأخذ بكل ما هو غربى ونرفض كل ما يناقضه فى ثقافتنا العربية الإسلامية<sup>(٢)</sup>.

وكل دعوى أو ادعاء يدّعيه أحدنا بأن ثمة شكلاً يمثل العقلانية أو نموذجاً يحتكرها، مآله الانغلاق وفقدان القدرة على التواصل. فوضع العقلانية موضع النقد- سواء أكانت قدمة أم حديثة، إسلامية أم غربية- يفسح المجال لتعامل جديد مع العقل، بل هو يعنى أن المجال مفتوح أمام كل هوية ثقافية أو مجموعة حضارية، لكى تبتكر عقلانياتها التى تصنع من خلالها حقيقتها، فتُغير بذلك علاقات القوة والمعرفة والثروة، بينها وبين غيرها<sup>(٣)</sup>. ولهذا، فنحن فى حاجة قصوى إلى أن نمارس عقلنا بصورة فعالة، بإنشاء صيغ عقلانية جديدة تتيح لنا نسج علاقات مغايرة مع الواقع<sup>(٤)</sup>.

فالأزمة -إذن- أزمة عقل قبل أن تكون أزمة وضع (أى نكون أو لانكون بصدد العولمة)، وبدون صلاح الأول لا يمكن للشانى أن يستقيم،

---

(١) المرجع السابق، ص: ٢٢٥، ٢٢٦.

(٢) هشام شرابى: مقدمات لدراسة المجتمع العربى، دار نلسن، الطبعة السادسة، بيروت، ١٩٩٩م، ص: ١٠٥.

(٣) على حرب: الماهية والعلاقة، ص: ٢٥٥، ٢٥٦.

(٤) المرجع السابق، ص: ٢٧.



والاعتراف بالمرض أول خطوات الشفاء<sup>(١)</sup>. فهل نستطيع أن نصوغ عقلانية إسلامية معاصرة تعمل على استنهاض المجتمع العربى الإسلامى فى ضوء المتغيرات العلمية والتقنية المعاصرة، وبعبارة أدق تعمل على أن يكون له موقع فى قلب عصر العولمة أو القرن الحادى والعشرين ؟

إن خير وسيلة للتواجد فى عصر العولمة والاندماج فيه، ومواجهة المتغيرات والتحوّلات العالمية وفهمها بعقلية أو عقلانية جديدة، هى صياغة استراتيجية أو منهجية معرفية جديدة تكون بمثابة القلب المحرك للفكر العربى والإسلامى . ولما كانت الحداثة Modernism الغربية قد أتاحت أو فرضت علينا ضرورة تحديد الفكر العربى الإسلامى بالإعتماد على العقل باعتباره مطلباً ثقافياً ؛ فإن ما بعد الحداثة أو العولمة قد أتاحت ضرورة تجديده بالإعتماد على العقل باعتباره مقوماً تنموياً. فليس ثمة شك -إذن- فى أنه لاسبيل لتحقيق أو نجاح هذه الاستراتيجية المعرفية بغير تعميق المعرفة ومضامينها وتبيئه المعلومات وتقانتها، سواء فيما يتعلق بتنمية Development القدرة على امتلاكهما، أو تنمية طرق تعليمهما، أو الاجتهاد فى تبييتهما.

فلنتعلم -إذن- كيف نتواجد، لا أن نستسلم أو ننكر هذه العولمة والهيمنة الرأسمالية، لأن الاستسلام أو الإنكار سيفيضان حتماً إلى نتيجة فاجعة واحدة هى الاتحار الثقافى لمصلحة هذه الهيمنة الرأسمالية. فتيجتها العملية هى الاستيعاب، والتبعية، والخروج من التاريخ<sup>(٢)</sup>. ولذلك فنحن لسنا مع ، أو ضد العولمة، ولكننا مع النظرة النقدية الواعية للعولمة ولغيرها من التيارات

---

(١) تركى الحمد: الثقافة العربية فى عصر العولمة، ص: ٢٢ .

(٢) محمود أمين العالم : العولمة وخيارات المستقبل، (مقال ضمن مجلة قضايا فكرية)، قضايا فكرية

للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩م، ص: ٢٨ .

الوافدة<sup>(١)</sup>. ومن ثم فإن تحرير التفكير وتأجيج الروح النقدية وبالتالي العقلية الإبداعية على مستوى المجتمع العربى الإسلامى (أفراد وحكومات)، هو الشرط الرئيس والضمان الوحيد لصياغة أو بناء أية استراتيجية معرفية للفكر العربى الإسلامى فى عصر العولمة. ومن دون شك، فإنه لا نجاح لهذه الاستراتيجية بغير الوسائل التالية:

### أولاً: العقلانية والروح النقدية :

لابد أن تتوفر العقلانية والروح النقدية أو العقلانية النقدية على صعيد المجتمع نفسه، فى صورة ديمقراطية تؤمن بحق الاختلاف والمغايرة<sup>(٢)</sup>؛ وذلك لأن الديمقراطية فيما تفرضه من عقلانية وروح نقدية، وترتكز على المناقشة الحرة.. تزيل من عقول الناس مفهوم السلطة المطلقة التى لاتناقش. فالعقلانية النقدية -إذن- ثمرة من ثمار الديمقراطية، لاسبباً لها. وهى بالتالى الشرط الضرورى للانتقال بالوعى من الاستسلام إلى المحاكمة<sup>(٣)</sup>.

وقد أكد الله سبحانه وتعالى فى القرآن الكريم أن حق الاختلاف والمغايرة وحرية الرأى والتعبير عنه ثابتة لغير المسلم على المسلم، وثابتة للكافر على النبى ﷺ، أفلا يكون من باب أولى ثبوتها للمسلم على المسلم؟ وإذا

---

(١) د. محمود حمدى زقزوق: الإسلام فى عصر العولمة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٩م، ص: ٨.

(٢) د. سالم يفوت: أسباب تحر الخطاب الفلسفى العربى المعاصر، (مقال ضمن مجلة الفكر العربى - العدد ٥٧)، معهد الانماء العربى، بيروت، ١٩٨٩م، ص: ٣٧.

(٣) على حسين الجابرى : إشكالية الحرية فى الفكر العربى المعاصر بين أزمة الديمقراطية وغياب العقلانية النقدية، (مقال ضمن كتاب: مكانة العقل فى الفكر العربى)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٨م، ص: ٣٥٥.

جوزنا حرية الاختلاف في المجتمع وفي العالم بين المسلمين وغير المسلمين، أفلا نسلم به للمسلمين فيما بينهم؟<sup>(١)</sup>. فلتكن حرية التفكير -إذن- جزءاً من عقيدتنا التي لا تقبل الدفع، وليكن في حوار الفكر منهجنا الذي لا يلى. إن ذلك خير وسيلة لتحرير مجتمعنا من ضروب الاستعباد الذي أودى به، وخير وقاية لنخبتنا من كل دعوة لا تحترم العقل ولاتدين بالتحريض<sup>(٢)</sup>.

ولهذا، فإن شيوع مفاهيم النقد البناء في المحيط الاجتماعي، يبدد الجمود وينهى الرتابة ويث الحيوية والحياة في أرجاء المجتمع، ويزيد من مستوى المسؤولية العامة، ويساهم في بلورة قوى اجتماعية جديدة وإنضاجها حتى تأخذ على عاتقها دور التجديد والتطوير في المحيط الاجتماعي<sup>(٣)</sup>، إن حياة بغير حرية هي الموت المحض، وإن وجوداً من غير فكر حر هو العدم، وإن مدنية لا تقوم على التحرر والتبصر هي الوحشية الأولى ولو كانت في أحدث طراز<sup>(٤)</sup>.

فالنقد -إذن- مشروع عقلاني، ومسلك لتحليل إيقاعات الوجود والموجودات من خلال تكونها الحيوي وتفككها؛ وهو في حال اعتماده، ثقافياً أو حضارياً، منهج اجتهدى يتعامل مع كل معطى، تعاملاً تساؤلياً، اندهاشياً، تجديدياً. فحين لا يكون إكراه في المعرفة، يباشر العقل حريته بكل استقلالية، فيتناول الأمور كما تراءى له، كما تبين من خلال تبايناتها

---

(١) الشيخ محمد مهدي شمس الدين: أزمة تفعيل الفكر الإسلامي، ص: ٣١.

(٢) علال الفاسي: النقد الذاتي، المطبعة العالمية، الطبعة الأولى، ١٩٥٢م، ص: ٥٤.

(٣) محمد محفوظ: الفكر الإسلامي المعاصر ورهانات المستقبل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى،

الدار البيضاء-بيروت، ١٩٩٩م، ص: ١٢٢.

(٤) علال الفاسي: النقد الذاتي، ص: ٨٦.

وتناقضاتها، وتغدو المعرفة مشاركة في توليد المعنى، لانقل نص عن نص<sup>(١)</sup>.

ولذلك ينبغي التفكير في إشاعة المناخ النقدي، الذي يحاول أن يقرأ الواقع قراءة واعية متأنية، تستشرف المستقبل، ولا تتجاهل الحاضر، كما لا تنسى الماضي. قراءة قادرة على تفعيل العناصر الديناميكية في التراث، واستلهام كطاقة قادرة على تحريك الحاضر، قراءة لا تختزل الحاضر أو تجتزئ منه. نسي، وإنما تستكشف النسب الفكرى بينهما كي يتحول الماضي إلى حاضر يحاور المستقبل<sup>(٢)</sup>. فالنقد - إذن - يعنى التحرر من التبعية المطلقة للآنا والآخر، ويساعد على تشكيل العقلية الإبداعية القادرة على الاجتهاد والتجديد، ومن ثم على التفاعل والحوار الحضارى.

### ثانياً: التحرر من التبعية للآخر :

يتوجب علينا - إذن - التعامل النقدي مع الآخر، أى الدخول مع ثقافته التى تزداد عالمية فى حوار نقدي. وذلك بقراءتها فى تاريخيتها وفهم مقولاتها ومفاهيمها فى نسبتها، وأيضاً التعرف إلى أسس تقدمها والعمل على استنباطها فى تربتنا الثقافية<sup>(٣)</sup>. فكما ينبغي لنا الاستفادة من جهود أسلافنا من فلاسفة وعلماء وفقهاء، فإنه يتوجب علينا أيضاً الاستفادة من نتاجات الثقافة الغربية، دون أن يكون ذلك كله حاجباً عن استخدام عقولنا فى التعامل مع واقعنا

(١) خليل أحمد خليل: النقد وعقل النقد، ص: ٥

(٢) عبد الجبار الرفاعي: العدل التراث والعصر، دار الفكر المعاصر - دار الفكر، الطبعة الأولى، بيروت - دمشق، ٢٠٠١م، ص: ٢٩ .

(٣) انظر : د. محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربى المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٠م، ص: ٤٤. د. محمد عابد الجابري: إشكالية الأصالة والمعاصرة فى الفكر العربى الحديث والمعاصر، (مقال ضمن كتاب التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى)، ص: ٥٥ .



المتحرك. فالعقلانية الحقيقية بقدر ما هي تحرر للفرد واستقلالية للذات، هي أيضاً الاستخدام النقدي والواعى للعقل فى تعامله مع نتائج الآخرين<sup>(١)</sup>.

ومن الضرورى أن تكون حركة النقد محاولة للكشف عن الآليات اللامعقولة والممارسات المشبوهة فى ثقافة الآخر؛ كما يجب أيضاً أن تكون إبرازاً للمعقول والصالح فيها، وليس مجرد اندفاعاً وراء نسق أيديولوجى يحتكم إلى تراث كان نتيجة لتفاعل بين عناصر تنتمى إلى واقع غير هذا الواقع، وعصر غير هذا العصر. والنقد بهذا المعنى ليس ممارسة منفصلة من أية رقابة بحيث يجوز للمرء لنفسه قول ما يشاء دون قيد ولا شرط، بل إن النقد فى أسمى معانيه هو عودة إلى العقل للإهتمام بهديه من أجل مراجعة ما يبدو من ثوابت، وتعرية ما يبدو بداهات. إنه تفكيك لقوالب صنعها غيرنا وأصبحت مع الزمن قواعد لا يجوز الاقتراب منها، وأصولاً يجب احترامها. والنقد بهذا المعنى فعل يقاوم سلطة الماضى والوارد والمنجز، من أجل إعطاء الواقع حقه فى التعامل معه بشكل مباشر دون وسائط<sup>(٢)</sup>.

ولما كان الفرد أو المجتمع الذى يرمى إلى تغيير ذاته لا يستطيع النجاح فى هذه العملية، دون أن ينفذ أولاً إلى عملية معرفة الذات. فإن المعرفة الذاتية هى الشرط الأساسى للتغيير الذاتى، فى الفرد كما فى المجتمع. ولا تكون هذه المعرفة مجرد نظرية، بل معرفة نقدية قادرة على اختراق الفكر السائد، والنفوذ إلى قلب القاعدة الحضارية التى ينطلق منها سلوكنا الاجتماعى، وينبع منها فكرنا وقيمنا وأهدافنا. فلا يمكن تغيير الواقع -إذن- إلا بكشف النقاب عن

---

(١) قاسم شبيب : العقل الإسلامى (مجموع التحرير والتوير) (مقال ضمن مجلة الوعى المعاصر-العدد

٦، ٧)، دمشق، ٢٠٠١م، ص: ١٧١.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٧١، ١٧٢.



حقيقته، وما عملية الكشف هذه إلا عملية المعرفة النقدية الذاتية الهادفة إلى تغييره<sup>(١)</sup>. ومن ثم فهي الشرط الرئيس لتجديد فكرنا العربى الإسلامى بما يستجيب لمتطلبات عصر العولمة وفى مجازاته .

فالعولمة -إذن- تمثل بالنسبة للعرب والمسلمين دعوة غير مباشرة إلى ممارسة "النقد الذاتى"<sup>(٢)</sup>، ليعيدوا النظر فى تراثهم الذى يحدد هويتهم وخصوصيتهم، ويعيدوا النظر فى إمكاناتهم الاقتصادية والعلمية التى تحدد مشاركتهم الفعالة فى الواقع المعاصر، وهذه الدعوة تأتى بطبيعة الحال دون قصد من أصحاب العولمة. وإذا كانت العولمة تمثل تحدياً خطيراً للعرب والمسلمين، فإنه تحدٍ مفيد إذا أحسنوا التعامل معه بأسلوب عقلانى بعيد عن التشنج والانفعال<sup>(٣)</sup>. فلا بد -إذن- من إمعان النظر العقلى النقدى فى التراث العربى الإسلامى، لتجديد فكرنا وتحديث أدوات تفكيرنا من أجل المشاركة الإيجابية الفاعلة فى عصر العولمة .

### ثالثاً: النقد الذاتى :

يشكل التراث العربى الإسلامى مصدراً هاماً من مصادر المعرفة الذاتية للفرد أو للمجتمع العربى الإسلامى، فهو الذى يحدد هويتنا وخصوصياتنا العربية الإسلامية. ذلك لأنه لم يكن فقط انعكاساً أيديولوجياً للواقع الاجتماعى والاقتصادى فى الحضارة العربية الإسلامية، بل كان يضم إلى

---

(١) هشام شرابى: مقدمات لدراسة المجتمع العربى، ص: ٩١، ٩٢ .

(٢) انظر: يوسف عبرى: النقد الذاتى خطوة على الطريق، (مقال ضمن مجلة البيان-العدد ١١٥)،

مطابع الأهرام ١٩٩٧م، ص: ٢٤-٢٩. د. هشام جعيط: الشخصية العربية الإسلامية والمصور

العربى، ترجمة: د. المنحى الصياد، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٠م، ص: ١٤٥-

١٥٤ .

(٣) د. محمود حمدى زقزوق: الإسلام فى عصر العولمة، ص: ١٠ .

جانب ذلك رؤى ومناهيم وتصورات دينية وفلسفية وأخلاقية وعلمية انتقلت إليه من الحضارات القديمة؛ مما يجعل الجانب الإنساني فيه يحتل مكانة بارزة إلى جانب المكانة الأساسية التي يحتلها فيه الإسلام كدين<sup>(١)</sup>.

ومهما يكن الأمر، فإن التراث هو الهوية الثقافية للمجتمع العربى الإسلامى، والتي من دونها يضمحل ويتفكك داخليًا، وقد يندمج ثقافيًا فى أحد التيارات الحضارية والثقافية العالمية القوية<sup>(٢)</sup>. ذلك لأن التراث يخزن إمكانات النهوض والإبداع فى حياة الأفراد والشعوب، وهو زادها التاريخى ولا تحقق المنعطقات الكبرى والنهضات فى حياة المجتمعات أو الأمم من دون زاد تاريخى، فالنهضة يحتضنها تراث المجتمع أو الأمة ويغذيها<sup>(٣)</sup>. ومن ثم فإن أى مجتمع أو أمة لا تستطيع أن تسير إلى الأمام بقدم راسخة وثابتة وشجاعة إلا إذا وعت جذورها فى تراثها، وربطت خيوط حاضرها ومستقبلها بما مثلها وشابهها فى صفحات ماضيها، القريب منه والبعيد<sup>(٤)</sup>.

ولكن الهوية الثقافية ليست حلاً معطى قابلاً فى التراث، إذا أحييناه حصلنا على هوية شخصية، وإنما يستدعى ذلك تجديد التراث وإعادة تركيبه وصياغته فى ضوء مشكلات العصر، دون أن يعنى ذلك نفيه أو تشويهه<sup>(٥)</sup>. فالتراث ليس ماضيًا مضى، بل هو جزء من بنية الحاضر، يمارس فاعليته وحضوره فى العقل والخيال أو فى التصرف والمسلك، سواء عبر النصوص

---

(١) د. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص: ٣٨.

(٢) د. أكرم ضياء الدين: التراث والمعاصرة (كتاب الأمة)، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، الطبعة الأولى، قطر، ١٤٠٥هـ، ص: ٣٥.

(٣) عبد الجبار الرفاعي: جدل التراث والعصر، ص: ١٩.

(٤) د. محمد عمارة: نظرة جديدة إلى التراث، ص: ١١.

(٥) د. برهان غليون: اغتيال العقل، ص: ٣٤٤.

والخطابات، أو عبر الأعراف والتقاليد. فلما أن يتعامل معه كمعطى أو كراسمالي رمزي ينبغي صرفه وتحويله إلى معرفة حية أو إلى مبادرات خلاقة، وإما أن نقع أسراه، لكي يصرفنا هو عن الانخراط في صناعة العالم<sup>(١)</sup>.

ومن هنا تأتي مسألة التعامل العقلاني النقدي مع التراث وأهميتها، أو نقد العقل العربي الإسلامي؛ أي الدراسة النقدية لجميع الشروط التي يجب أن يستوفى بها العقل عندما يقدم قضية أو تأويل أو نظرية حتى في الأمور المتعلقة بالإيمان والدين وجميع القيم الموروثة والتقاليد التي قدسها الزمان<sup>(٢)</sup>. فالتراث لا يتحدد قيمته ولا تعلق مكائنه إلا إذا كان موضعاً للنظر العقلي والتحليل العلمي<sup>(٣)</sup>.

وليس الغرض من التعامل العقلاني النقدي مع التراث هو تحليل محتوياته تحليلاً علمياً فحسب، وإنما الغرض الأول ينحصر في إعادة قراءته في ضوء مستجدات عصر العولمة وما يفرضه من تحديات. وذلك لتكون هذه القراءة المعاصرة أساساً لتحليل الواقع واستشرافاً لآفاق المستقبل.

إن إعادة قراءة التراث لن تكون معيناً للتجديد الثقافي المعاصر، ما لم تكن فعلاً معرفياً منتجاً. ولهذا فشرط القراءة وعلة وجودها أن تختلف عن المحتوى أو النص التراثي الذي نقرأه، وأن نكتشف فيه ما لم يكشفه بذاته، أو ما لم ينكشف فيه من قبل<sup>(٤)</sup>. ومن ثم يتبين أن الدعوة إلى استخدام الأدوات

---

(١) على حرب: المأهبة والعلاقة، ص: ٦٨.

(٢) محمد أركون: التراث... محتواه وهويته - إنجازاته وسليته، (مقال ضمن كتاب: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي)، ص: ١٦٦.

(٣) د. إبراهيم بدران: حول مفاهيم العلم في العقلية العربية، (مقال ضمن كتاب: الفلسفة العربية المعاصرة)، ص: ٢٣٧.

(٤) على حرب: النص والحقيقة (نقد النص - ج١)، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، بيروت - الدار البيضاء، ١٩٩٥م، ص: ٢٠، ٢١.

العلمية الجديدة فى الفهم أولاً، وفى التحليل والتنظير ثانياً، مطلب أساسى فى دراسة التراث الإسلامى، وفى إعادة تحريك فكرنا المعاصر<sup>(١)</sup>.

وهذا يعنى أن الدعوة إلى تطبيق المناهج الجديدة ليست أبداً بمجرد موضة كما يقال، وإنما دعوة من شأنها أن تحقق فى آن امتلاكنا العلمى للتراث وتحديد فكرنا المعاصر<sup>(٢)</sup>. ولكن ما التراث المقصود بإعادة القراءة ؟

لما كان التراث يحتوى على عناصر قابلة للحياة والتطوير، وأخرى انتهى أمرها بانتهاى لحظتها فى سلسلة التطور، ولما كان التراث أيضاً خزاناً للأفكار والرؤى والتصورات يأخذ منه المجتمع أو الأمة ما يفيدها فى حاضرها، أو ما هو قابل لأن يعين على الحركة والتقدم<sup>(٣)</sup>. فلا بد - إذن - من اختيار العناصر الجوهرية التى تملك صلاحيات البقاء والتفاعل مع واقعنا الراهن، كى تضيف طاقة ثورية خلّاقة إلى طاقات أمتنا فى معركتنا من أجل التقدم<sup>(٤)</sup>.

ولما كان معيار الاختيار ينحصر دائماً فى اهتمامات الحاضر وتطلعات المستقبل، ولما كان حاضرننا ومستقبلنا يفرض علينا الاندماج فى عصر العولمة والأخذ بمعطيات الثورة العلمية والتقنية المعاصرة، فإن التراث المقصود فى هذه الحالة هو "التراث العلمى".

---

(١) جمال الدين العلوى : ملاحظات أولية حول إشكالية تجديد الفكر الإسلامى، (مقال ضمن

كتاب: تجديد الفكر الإسلامى)، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود - المركز

الثقافى العربى، الطبعة الأولى، الدار البيضاء - بيروت، ١٩٨٩م، ص: ١٣٦ .

(٢) المرجع السابق، ص: ١٣٦، ١٣٧ .

(٣) د. الجابرى : التراث والحلّة، ص: ٣٨، ٣٩ .

(٤) د. محمد عمارة : نظرة جديدة إلى التراث، ص: ٣٣، ٣٤ .



## رابعاً: التراث العلمى العربى :

ليس هناك من شك فى أن العلماء العرب والمسلمين قد اسهموا فى تطور العلم العالمى، إذ لا يمكن لأى باحث موضوعى محايد أن يتغافل هذه الفترة الهامة من فترات تطور العلم. بل إن الإجماع واقع - كما يقول جورج سارطون<sup>(١)</sup> - على أن تاريخ العلم بدأ على التحقيق فى منطقة الشرق الأوسط. وقد أدى هذا الإجماع ابتداءً من خمسينيات القرن العشرين إلى اهتمام لم يسبق له مثيل لدراسة تاريخ العلم العربى .

وتتجلى مظاهر الاهتمام لمعالجة قضايا تاريخ العلم، فى إنشاء الأقسام والمؤسسات الأكاديمية المتخصصة فى الكثير من جامعات العالم، وإصدار أكثر من مائة مجلة دورية متخصصة فى تاريخ العلم ككل، أو فى موضوع محدد من موضوعاته، أو فى مرحلة زمنية معينة من مراحل تطوره عبر العصور. يضاف إلى ذلك ما يعقد من مؤتمرات دولية فى تاريخ العلم بصورة دورية، تقريباً كل ثلاث أو أربع سنوات منذ عام ١٩٢٩م. وقد بلغت حتى الآن عشرين مؤتمراً، عقد أحداها فى القدس سنة ١٩٥٣م، وكان آخرها فى ليج بلجيكا سنة ١٩٩٧م<sup>(٢)</sup>؛ وما زالت المؤتمرات تعقد حتى اليوم .

ويستوقفنا فى هذا الصدد ما يدعو إليه الآن المركز الفرنسى للثقافة والتعاون بالقاهرة بشأن الإعداد لاحتفالات فرنسية بالعلم العربى<sup>(٣)</sup> - والتي

---

(١) جورج سارطون : الثقافة الغربية فى رعاية الشرق الأوسط، ترجمة: د. عمرو فروخ، منشورات مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٥٢م، ص: ٢٠ .

(٢) د. أحمد فواد باشا : التراث العلمى العربى: شئ من الماضى أم زاد للآتى، (بحث ضمن ندوة للتراث العلمى العربى: مناهج تحقيقه وإشكالات نشره، فى الفترة من ٦- ١٢/٧/١٩٩٩م، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص: ٢٢ .

(٣) انظر: إيهاب الخضرى: العلم ضد العولمة، (مقال أعده ضمن مجلة أخبار الأدب، العدد ٥٠٣)، القاهرة ٢٠٠٣م، ص: ١٥-٢٢ .



سوف تبدأ قريباً بالقاهرة وباريس معاً ، وتستمر حتى منتصف عام ٢٠٠٤ -  
باعتباره نموذجاً يحمى هوية فرنسا فى عصر العولمة. وما كان من الممكن أن  
يستخدم الفرنسيون الماضى العربى فى الدفاع عن المستقبل الفرنسى دون  
الإشارة إلى أسباب ذلك؛ ولعل أهم هذه الأسباب - كما أشارت إلى ذلك  
دانيال فوزنى المسئولة عن الاحتفالية - ينحصر فى أن نموذج العلم العربى له  
خصوصيته وامتيازاته، لأنه يحتوى على أمور كثيرة تصلح للإستلهام فى القرن  
الحادى والعشرين، كالرغبة فى المعرفة من جانب العلماء وأهل السلطة،  
والتمويل الذى كانت تخصصه الدولة بشكل يعبر عن رغبة أكيدة فى التطور  
العلمى، بالإضافة إلى الطريقة أو برنامج البحث الذى كان يدار به المجتمع  
العلمى، واحترام مصادر العلم سواء كانت نابعة من الثقافة الإسلامية أو من  
خارجها ، وإسناد كل معلومة أو فكرة إلى مصدرها الأساسى؛ وهى أفكار  
نتعامل معها اليوم باعتبارها حديثة .

ويتميز العلم العربى ونموذجه بأنه كان يغطى مساحات جغرافية شاسعة  
أو واسعة، وأثنيات متعددة، وشعوب ذات توارىخ مختلفة، هذه الشعوب التى  
أصبحت فى لحظة من اللحظات أحادية التوجه مع الحفاظ على هويات  
داخلية مختلفة. وهذا يعنى أن الحضارة الإسلامية قد حافظت على هويات  
الثقافات الأخرى وخصوصياتها؛ ومن ثم فإن العلم العربى يعد مثلاً يصلح  
للتأمل فى أوروبا والعالم العربى .

وإذا كان هذا شأن الثقافة الفرنسية بصددها المحافظة على هويتها  
وخصوصيتها ضد العولمة؛ فماذا نحن فاعلون ؟

فبعد أن ثبت لدى الكثيرين -عرب ومستشرقين- أهمية العلم العربى  
ونموذجه، يمكن النظر إليه على أنه من أهم العوامل الأساسية فى تكوين الذات

العربية المعاصرة وتشكيلها، ذلك لأنه يعد بمثابة البنية التحتية الفاعلة الخلاقة التي نستطيع من خلالها أن ننجز ونصنع ما نصنعه. ويعنى هذا أن العلم العربى فاعلية إنسانية خلاقية، وهو ما يجعله بمثابة المرجعية الرئيسة فى تهيئة العقول والنفوس للمعرفة العلمية .

وإذا كان العلم العربى هو الذى سيحدد موقعنا كعرب ومسلمين فى عصر العولمة، ومشاركتنا الفعالة فى ضوء أهدافنا وإمكاناتنا وسبل الاستفادة منها، فإنه يتوجب علينا الالتزام بالأدوات المعرفية لمعاصرة التى تبلورت فى أفق العلم العالمى<sup>(١)</sup>، من أجل القدرة على إعادة قراءة الفكر العلمى العربى وتجديده بصورة تتلاءم مع الواقع المعاصر. ولذلك فإن التحليل الإستمولوجى المعاصر - فى تقديرى - هو خير معين لهذه القراءة لتراثنا العلمى .

ومما لاشك فيه أن التحليل الإستمولوجى للعلم العربى سيأخذنا بعيداً عن السرد التاريخى، لينطلق بنا مباشرة إلى آفاق الإستمولوجيا التى تشكل ميداناً مختلفاً من التصورات، التى نجعل الدارس يقرن النقد بالتحليل، ويتقل من مستوى إستمولوجى معين يعتمد على قراءة النص بصورة انفعالية حنينية، إلى مستوى آخر يعتمد على تفكيك النص من أجل معرفة المشكلات التى واجهت العالم فى تفصيلاتها والعلاقات القائمة بينها، وعلاقتها بالسياق السابق عليها، وما انطوت عليه النظريات السابقة، ومدى تطويرها أو تأييدها

---

(١) ولما كان العلم العربى يشكل جزءاً مهماً وأساسياً من مراحل تطور العلم العالمى، بما قدمه العلماء العرب والمسلمين من كشوفات علمية جديدة ومهمة، انطلاقاً من نقد النص وتفكيك الخطاب العلمى اليونانى وغيره - كما سبق أن أشرنا فى الفصل الثانى - فإن العلم العربى وتاريخه يقدم دليلاً واضحاً على مدى إسهام العلماء العرب والمسلمين فى تلك الأدوات المعرفية المعاصرة. خاصة التحليل الإستمولوجى الذى نستعمله فى إعادة قراءة العلم العربى وتجديده بصورة موضوعية محايدة .

لبرنامج بحثي جديد<sup>(١)</sup>.

وليس الغرض من التحليل الإبستمولوجي للعلم العربي، هو تحليل فحوى الخطاب المعرفي للعلم العربي فحسب؛ وإنما التركيز على دور العقل أيضاً وإبراز فاعليته ونشاطه النقدي في تراثنا العلمي. فالتحليل الإبستمولوجي لتراثنا العلمي - إذن - سوف يؤدي إلى إشاعة مفهوم العقلانية وسيادته وإلى التحلي بالروح النقدية، أو مفهوم العقلانية النقدية الهادفة، التي هي رمز المشاركة الإيجابية في عصر العولمة والدخول إلى القرن الحادي والعشرين.

هذه هي الوسائل الأربع التي تشكل الشرط الذي لا مناص منه لهذه الاستراتيجية التي نريدها للنهضة والتجديد الثقافي، وهي إذ تجمع بين العقلانية والروح النقدية أو العقلانية النقدية الهادفة، فهي تشكل في نظرنا المنهجية المعرفية للعمل على تجديد الفكر الإسلامي تجديداً يعيد صياغة نموذج أو نظامه المعرفي العقلاني، ويزيل عنه آثار الجمود والتقليد الأعمى للماضي والحاضر؛ فهو تجديد يتجاهل التبعية الاقتصادية والتسويات السياسية، ويتخذ من المعرفة والثقافة أساساً ومحوراً له، خاصة وأن التوجه إلى المعرفة والثقافة قد بات أمراً ملموساً على الصعيدين الدولي والعالمي. ومن ثم فإن العقلانية والروح النقدية هما المنهجية التي يجب أن نلتزم بها في تجديدنا الثقافي وتوجيهنا التعليمي والمعرفي؛ إذ يجب أن نمضي قدماً مستعنين بوما لمواجهة عصر العولمة ومتغيراته. وفي كل الأحوال يجب أن نضع نصب أعيننا الغاية التي نعمل لها ونكافح من أجلها، وهي النهوض بالمجتمع العربي الإسلامي والإعلاء من شأنه. ومدار ذلك كله هو الإيمان بالاستراتيجية المعرفية الجديدة وبشرعيتها في

---

(١) د. ماهر عبد القادر: الطب العربي.. رؤية إبستمولوجية، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى،

بيروت، ١٩٩٧م، ص: ١١.

إعادة صياغة الفكر الإسلامى وتجديده .

فلنبذل الجهد والعمل الشاق لإشاعة العقلانية والروح النقدية أو العقلانية النقدية الهادفة فى مجتمعنا، لتصبح منهجاً عاماً للتعامل فى جميع المجالات المعرفية والثقافية والتعليمية، بالإضافة إلى المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ويجب أن نبذل أيضاً كل جهودنا لمقاومة الجمود والرجعية والتقاليد البالية ، ولنشر أساليب التفكير العلمى الصحيح والتحدى بالعلم وثقافته. وهو ما سوف يودى -فى اعتقادى- إلى تهيئة المجتمع بكل أنظمتة المعرفية والثقافية والسياسية والاقتصادية، للتحرر الفكرى، والنهوض الثقافى، والتطور الحضارى .

من أجل كل ما سبق، فإن المخرج الوحيد "The Only way out" لإعادة صياغة الفكر الإسلامى وتجديده ينحصر فى الالتزام بهذه الاستراتيجية المعرفية، ولذلك ندعو رجال الفكر العربى الإسلامى إلى الإسهام فى تأسيسها، وتحديد أولوياتها، وبيان منطلقاتها، ووسائل تحقيقها .

ولعلى بهذا البحث أكون قد أسهمت بجهدى المتواضع فى إضاءة السبيل إلى تحقيق هذا الأمل، بصورة صادقة غير خادعة لا تخلق أوهاماً أو أفكاراً غير واقعية . فما كان من توفيق فهو من الله سبحانه وتعالى له الحمد والشكر ، وما كان من زلل فهو من نفسى وما أبرئ نفسى .





## **الختمة ونتائج البحث**



لقد أوضحنا بما قدمناه فى هذا البحث، ذلك التصور المتعلق بالاستراتيجية أو المنهجية المعرفية الجديدة التى يجب أن يتعامل من خلالها الفكر الإسلامى، لمواجهة عصر العولمة أو القرن الحادى والعشرين وتحدياته. غير أن هذا لا يعفينا من تدوين بعض النتائج الهامة التى توصلنا إليها، وذلك من خلال الإجابة على تساؤلات البحث، وهذه النتائج هى:

(١) تنبع هذه الاستراتيجية من المعين الذى لا ينضب أبداً، أى من القرآن الكريم، الذى جمع فى صورة ملفتة للنظر والتأمل بين العقلانية والروح النقدية فى الكثير من آياته الكريمة. وقد عدها منهجية معرفية للمجتمع الإسلامى كافة، سواء بالنسبة للإنسان فى علاقته بالله سبحانه وتعالى، أو فى علاقته بالإنسان الآخر، أو فى علاقته بالنتاج الثقافى للحضارات الأخرى. فما كان من الممكن أن تزدهر الحضارة الإسلامية إلا بالاعتماد على هذه المنهجية الجديدة فى صياغة النظام المعرفى العقلانى، ذلك النظام القائم على الأسس القرآنية من ناحية، والحوار والانفتاح والتفاعل وقبول الآخر وجوداً وفكراً، من ناحية أخرى .

وقد ظلت هذه المنهجية المعرفية الجديدة على جدل وخطاب العقل الإسلامى لفترة طويلة، بشكل جعله خطاباً فاعلاً ومبدعاً فى مختلف المجالات الدينية والفقهية، أو الفلسفية والكلامية أو العلمية .

وها هنا تكمن النقطة الأساسية التى أود الإشارة إليها، وهى: إن حالة اللاوعى أو الانحطاط الفكرى وحالة التشتت الثقافى والسياسى والاقتصادى التى يعيشها المجتمع العربى الإسلامى الآن، إنما تنبثقان من الابتعاد عن النهج

القرآنى الصحيح والفهم الدقيق لآياته، فهما خير معين لتحديد الأطر الفكرية والمفاهيم التى تشكل الخطاب العربى الإسلامى الفاعل والمبدع فى عصر العولمة .

(٢) تعتمد هذه الاستراتيجية على النقد الذاتى باعتباره عملية مهمة وضرورية فى التغيير والبناء، سواء على مستوى الفرد أو الجماعة، وذلك لأن هذه الاستراتيجية تقتضى مراجعة النموذج أو النظام المعرفى العقلانى الذى تنطلق منه مراجعة تقتضى نقده وتقويمه بغية تعديله وتجاوزه من خلال مجموعة من الضوابط السليمة .

وقد ساعد القرآن الكريم أيضاً على بلورة هذا المصطلح بصورة أكثر دقة وملامسة لطبيعة هذه العملية الداخلية لدى الإنسان، كما ساعدت المحاولات التى بذلها العلماء العرب والمسلمين لنقد العلم اليونانى على إبراز مفهوم النقد الذاتى للعلم فى الحضارة الإسلامية. وقد انتقلت هذه العملية المهمة من المجالين الدينى والعلمى إلى مختلف المجالات الأخرى فى الحضارة الإسلامية، سواء كانت كلامية أو فلسفية أو غيرهما. ومن ثم فإن المراجعة الشاملة والمتعمقة فى الإنجازات الحضارية الإسلامية فى جميع المجالات المعرفية والثقافية، تكشف عن أن ممارسة النقد الذاتى قد حققت تقدماً معرفياً وثقافياً لا نظير له .

(٣) تبلور هذه الاستراتيجية العلاقة الجدلية بين النقد الداخلى (نقد الذات) والنقد الخارجى (نقد الآخر)، باعتبارها عملية مهمة وضرورية للتعامل المعرفى مع النموذج التراثى الإسلامى من ناحية، وللانفتاح الثقافى والحوار الفاعل مع النموذج الحضارى الغربى المعاصر من ناحية أخرى. وذلك ليس لنقدهما وتحليلهما فحسب، بل لتجاوزهما أيضاً، وطرح النموذج العربى الإسلامى البديل من منظور ثقافى وأفق معرفى مختلف. فبدون ذلك

لا يمكن تجديد الفكر الإسلامى بما يتوافق مع مستجدات عصر العولمة ومتغيراته .

(٤) تطرح هذه الاستراتيجية العلم العربى باعتباره نموذجًا يصلح للتأمل والاستلهام لمواجهة عصر العولمة وتحدياته، لأنه يحتوى على الكثير من الأفكار التى تتعامل معها اليوم؛ مثل: الرغبة فى المعرفة من جانب العلماء وأهل السلطة، والتمويل المالى الذى كانت تخصصه الدولة بشكل يعبر عن رغبة أكيدة فى التطور العلمى، وبرنامج البحث العلمى الذى كان متبعًا من العلماء أنفسهم داخل مجتمعهم العلمى، واحترام مصادر العلم سواء كانت نابغة من الثقافة الإسلامية أو من خارجها، وإسناد كل معلومة أو فكرة إلى مصدرها الأساسى، ومفهوم عالمية العلم لما يحتويه العلم العربى من أفكار ونظريات علمية لمختلف الحضارات من ناحية، ولانتشاره فى مختلف بقاع الأرض من ناحية أخرى .

وقد حافظ العلم العربى فى نموده على هويات الثقافات المختلفة وخصوصياتها، وهو ما تنادى به جميع الثقافات المعاصرة فى مواجهة العولمة وتحدياتها. من أجل ذلك أشرنا إلى أن العلم العربى يعد من أهم العوامل الأساسية فى تكوين الذات العربية المعاصرة لمواجهة عصر العولمة وتحدياته .

(٥) تجنب هذه الاستراتيجية المجتمع العربى الإسلامى أخطاء التيارات التحديثية أو النهوضية الحديثة والمعاصرة وتوجهاتها الأيديولوجية المختلفة، سواء أكانت سلفية أم علمانية أم غيرهما. وتهدف إلى خلق وعى عربى إسلامى مبدع وخلاق، وقادر على التفاعل مع مختلف التيارات الفكرية والأيديولوجية المعاصرة، سواء أكانت عربية أم غربية .



(٦) ترتبط هذه الاستراتيجية بقضية تطوير التعليم ارتباطاً شديداً لأنه من العبث الدعوة إلى هذه الاستراتيجية، وما زالت مدارسنا وجامعاتنا بعيدة عن أجواء التقدم العلمى والتقنى ومعتمدة على منهج الحفظ والتلقين. ولذلك لابد من الاهتمام بالبحث العلمى ومناهجه وتطوير برامج التعليم عامة والتعليم الجامعى خاصة، بما يتوافق أو يتلاءم مع مستجدات الثورة العلمية والتقنية المعاصرة. وهو أمر على جانب كبير من الأهمية بالنسبة لبناء الشخصية العربية الفاعلة والقادرة على الخروج من حالة اللاوعى أو التخلف والانحطاط الفكرى، إلى حالة الوعى المبدع والفاعل فى الحاضر القائم والمستقبل القريب .

(٧) تهدف هذه الاستراتيجية إلى إعادة بناء ثقة الإنسان العربى بنفسه وبقيمته، وبأن أمته العربية الإسلامية أمة مبدعة وخلاقة ومتحضرة وقادرة على المشاركة الإيجابية لا الاستهلاكية فى الحضارة المعاصرة. وذلك لأنه من غير المعقول الدعوة إلى هذه الاستراتيجية، وما زال الإنسان العربى اليوم يشعر بالدونية تجاه الآخر المتقدم حضارياً. ومن ثم فإن مسألة إعادة الثقة بالنفس - فى اعتقادى - من المسائل المهمة جداً والرئيسة فى إعداد الشخصية العربية الفاعلة والقادرة على المساهمة الإيجابية فى عصر العولمة ومتغيراته.

وأخيراً، فإن هذا البحث قد كشف بما لا يدع مجالاً للشك عن ضرورة الإيمان بالاستراتيجية المعرفية الجديدة وشرعيتها، من أجل إعادة صياغة الفكر الإسلامى وتجديده بما يتوافق مع مستجدات عصر العولمة ومتغيراته .

## مصادر البحث ومراجعته



## أولاً: المصادر والمراجع العربية:

- ١- ابن حزم (أبى محمد على بن : الفصل فى الملل والأهواء والنحل، دار  
أحمد المعرفة، بيروت، ١٩٨٣م؛ (المجلد  
الأول).
- ٢- " " " " " : النبذ فى أصول الفقه الظاهري، تحقيق:  
محمد صبحى حسن حلاق، دار ابن  
حزم، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٣م.
- ٣- " " " " " : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه  
بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية،  
تحقيق: د. إحسان عباس، دار مكتبة  
الحياة، بيروت، بدون تاريخ.
- ٤- ابن رشد (القاضى أبى الوليد : تهافت التهافت، تحقيق: د. سليمان  
محمد دنيا، دار المعارف، الطبعة الثانية، مصر،  
١٩٧١م .
- ٥- " " " " " : فصل المقال فى تقرير ما بين الشريعة  
والحكمة من الاتصال، تحقيق: محمد  
عبد الواحد العسرى، إشراف وتقديم:  
د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات  
الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت،  
١٩٩٧م .

٦- ابن منظور (أبو الفضل جمال : لسان العرب، دار صادر، بيروت،  
الدين) بدون تاريخ، (الجزء الحادى عشر) .

٧- أبو العلاء المعرى : اللزوميات، دار الكتب العلمية، الطبعة  
الثانية، بيروت، ١٩٨٦م؛ (الجزء  
الأولى) .

٨- أبو حامد الغزالى : ميزان العمل، ضبطه وقدم له: سليمان  
سليم البواب، دار الحكمة، دمشق-  
بيروت، ١٩٨٦م .

٩- أبو يعرب المرزوقى : العقلانية والفكر الإسلامى، (مقال  
ضمن مجلة الوعى المعاصر، العدد: ٦،  
٧)، دمشق، ٢٠٠١م .

١٠- أحمد أبو زيد (دكتور) : التنوير فى العالم العربى، (مقال ضمن  
مجلة عالم الفكر، العدد ٣-المجلد ٢٩)،  
المجلس الوطنى للثقافة والفنون  
والآداب، الكويت، ٢٠٠١م .

١١- أحمد الربعى (دكتور) : محاولة تفسير اجتماعى لنشأة العلم  
العربى الإسلامى وتطوره، (مقال ضمن  
كتاب: الفلسفة العربية المعاصرة)،  
مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة  
الأولى، بيروت، ١٩٨٨م .

١٢- أحمد شوقى (دكتور) : العلم ثقافة المستقبل، الهيئة العامة  
للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١م .



: العقل والقرآن، (مقال ضمن كتاب:  
مكانة العقل فى الفكر العربى)، مركز  
دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية،  
بيروت، ١٩٩٨ م .

١٣- أحمد عبيد الكبيسى

: التراث العلمى العربى: شىء من الماضى  
أم زاد للآتى، (بحث ضمن ندوة التراث  
العلمى العربى: مناهج تحقيقه  
وإشكالات نشره، فى الفترة من ٦-  
١٢/٧/١٩٩٩م)، معهد المخطوطات  
العربية، القاهرة، ٢٠٠٠ م .

١٤- أحمد فؤاد باشا (دكتور)

: الإسلام والعولمة، دار الجمهورية  
للصحافة، القاهرة، ٢٠٠٠ م .

١٥- " " " "

: فى علم الكلام، دار الكتب الجامعية،  
الطبعة الثانية، الإسكندرية، ١٩٧٦م،  
(الجزء الأول).

١٦- أحمد محمود صبحى (دكتور)

: هاؤم 'قراؤا كتابيه، دار النهضة العربية،  
الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٦ م .

١٧- " " " "

: وحملها الإنسان.. مقالات فلسفية، دار  
النهضة العربية، الطبعة الأولى، بيروت،  
١٩٩٧م .

١٨- " " " "

: التراث والمعاصرة (كتاب الأمة)، رئاسة  
المحاكم الشرعية والشئون الدينية،  
الطبعة الأولى، قطر، ١٤٠٥ هـ .

١٩- أكرم ضياء الدين (دكتور)

٢٠- أندريه لالاند : العقل والمعايير، ترجمة: د.نظمي لوقا،  
الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،  
١٩٧٩ م.

٢١- " " : الموسوعة الفلسفية، ترجمة: د. خليل  
أحمد خليل، منشورات عويدات،  
الطبعة الأولى، باريس-بيروت،  
١٩٩٦ م، (الجزء الثالث) .

٢٢- إبراهيم بدران (دكتور) : حول مفاهيم العلم في العقلية العربية،  
(مقال ضمن كتاب: الفلسفة العربية  
المعاصرة)، مركز دراسات الوحدة  
العربية، الطبعة الأولى، بيروت،  
١٩٨٨ م.

٢٣- إبراهيم محمود : العولمة.. هل هي انفجار الهوية؟، (مقال  
ضمن مجلة الفكر الاستراتيجي العربي)،  
معهد الانماء العربي، بيروت، ١٩٩٨ م.

٢٤- إبراهيم مصطفى إبراهيم : مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار  
النهضة العربية، بيروت . (دكتور)

٢٥- إحسان هندی (دكتور) : العولمة وأثرها السلبي على سيادة  
الدولة، (مقال ضمن مجلة معلومات  
دولية، العدد ٥٨)، مركز المعلومات  
القومي، سوريا، ١٩٩٨ م.

٢٦- إيهاب الخضرى : العلم ضد العولمة، (مقال أعده ضمن

مجلة أخبار الأدب، العدد ٥٠٣)،  
القاهرة، ٢٠٠٣ م .

٢٧- برتراند راسل : حكمة الغرب، ترجمة: د. فؤاد زكريا،

المجلس الوطنى للثقافة والفنون  
والآداب، الكويت، ١٩٨٣ م .

٢٨- برهان غليون (دكتور) : اغتيال العقل (محنة الثقافة العربية بين

السلفية والتبعية)، دار التنوير، الطبعة  
الثانية، بيروت، ١٩٨٧ م .

٢٩- بطرس بطرس غالى (دكتور) : المدخل فى علم السياسة، مطابع الأهرام

ومحمود خيرى عيسى  
(دكتور)  
التجارية، الطبعة الخامسة، القاهرة،  
١٩٧٦ م .

٣٠- تركى الحمد : الثقافة العربية فى عصر العولمة، دار

الساقى، الطبعة الأولى، بيروت،  
١٩٩٩ م .

٣١- توفيق الطويل (دكتور) : الفكر الدينى الإسلامى فى العالم العربى

إبان المائة العام الأخيرة، (مقال ضمن  
كتاب: الفكر العربى فى مائة سنة،  
بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية)،  
الجامعة الأميركية، بيروت، ١٩٧٦ م .

٣٢- ج.ج. كراوثر

: قصة العلم، ترجمة وتقديم ود. اسة:  
د. يمنى طريف الخولى، د. بدوى عبد  
الفتاح، الهيئة المصرية العامة للكتاب،  
القاهرة، ١٩٩٩ م .

٣٣- الجاحظ (عمرو بن بحر)

: الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون،  
مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة،  
١٩٤٥ م، (الجزء السادس) .

٣٤- " " " "

: آثار الجاحظ (حجج النبوة)، تحقيق:  
عمر أبو النصر، مطبعة النجوى،  
بيروت، ١٩٦٩ م.

٣٥- جان نيدرفين بيترس

: العولمة والتهجين، (مقال ضمن كتاب:  
محدثات العولمة، إعداد: مايك  
فيذرستون وآخرون، ترجمة: عبد  
الوهاب علوب، مراجعة وتقديم:  
د. جابر عصفور)، المجلس الأعلى  
للثقافة، القاهرة، بدون تاريخ .

٣٦- الجرجاني (السيد الشريف)

: التعريفات، تحقيق: إبراهيم الإياري،  
دار الكتاب العربى، الطبعة الأولى،  
بيروت، ١٩٨٥ م .

٣٧- جمال الدين الأفغانى

: الأعمال الكاملة، إعداد: د. محمد  
عمارة، دار الكاتب العربى للطباعة  
والنشر، القاهرة، ١٩٦٨ م .

- ٣٨- جمال الدين العلوى : ملاحظات أولية حول إشكالية تحديد الفكر الإسلامى، (مقال ضمن كتاب: تحديد الفكر الإسلامى)، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود- المركز الثقافى العربى، الطبعة الأولى، الدار البيضاء- بيروت، ١٩٨٩ م .
- ٣٩- جميل صليبا (دكتور) : المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى - دار الكتاب المصرى، بيروت-القاهرة، بدون تاريخ .
- ٤٠- جورج سارطون : الثقافة الغربية فى رعاية الشرق الأوسط، ترجمة: د. عمرو فروخ، منشورات مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٥٢ م .
- ٤١- جورج صليبا : الفكر العلمى (نشأته وتطوره)، مركز الدراسات المسيحية والإسلامية، جامعة ألبلمند، بيروت، ١٩٩٨ م .
- ٤٢- جورج طرايشى : مذبح التراث فى الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٣ م .
- ٤٣- " " : من النهضة إلى الردة، دار الساقى، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٠ م .



٤٤- جوزيف نسيم يوسف : أوروبا العصور الوسطى وحضارتها،  
(دكتور)  
دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،

١٩٨٢ م .

٤٥- جولد تسهر

: موقف أهل السنة بإزاء علوم الأوائل،  
(مقال ضمن كتاب: التراث اليوناني  
في الحضارة الإسلامية للدكتور عبد  
الرحمن بدوي)، وكالة المطبوعات - دار  
القلم، الطبعة الرابعة، الكويت -  
بيروت، ١٩٨٠ م .

٤٦- جون كوتنغهام

: العقلانية، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي،  
مركز الانماء الحضاري، الطبعة الأولى،  
سوريا، ١٩٩٧ م .

٤٧- جيل كاستون غرانجه

: العقل، ترجمة: هنري زغيب،  
المنشورات العربية، الطبعة الثانية،  
بيروت، ١٩٨٩ م .

٤٨- الحارث بن أسد المحاسبي

: العقل وفهم القرآن، تحقيق وتقديم:  
د. حسين القوتلي، دار الكندي - دار  
الفكر، الطبعة الثالثة، بيروت،  
١٩٨٣ م .

٤٩- حامد خليل (دكتور)

: الحوار والصدام في الثقافة العربية  
المعاصرة، دار المدى، الطبعة الأولى،  
سوريا، ٢٠٠١ .

٥٠ - حبيب سكندر الشاروني : فلسفة فرسيس يكون، دار الثقافة،  
الطبعة الأولى، ندر البيضاء، ١٩٨١م.  
(دكتور)

٥١ - حسام الألوسي (دكتور) : مظاهر ومبادئ من العقل والعقلانية في  
الفكر العربي الإسلامي، (مقال ضمن  
كتاب: مكانة العقل في الفكر العربي)،  
مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة  
الأولى، بيروت، ١٩٩٦م.

٥٢ - حسين معلوم  
التوازن واللاتوازن في معادلة التمايز -  
الاتصال الحضاري، (مقال ضمن مجلة  
الفكر الاستراتيجي العربي)، معهد  
الانماء العربي، بيروت، ١٩٩٨م.

٥٣ - خليل أحمد خليل : النقد وعقل النقد، (مقال ضمن مجلة  
الفكر العربي، العدد ٧٣)، معهد الانماء  
العربي، بيروت، ١٩٩٣م.

٥٤ - دافيد رونكوبف : في مديح الإمبريالية الثقافية، ترجمة: أحمد  
خضر، (مقال ضمن مجلة الثقافة العامة،  
العدد ٨٥)، المجلس الوطني للثقافة  
والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٧م.

٥٥ - الراغب الأصفهاني : مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان  
عدنان داوودي، دار القلم - الدار  
الشامية، الطبعة الثانية، دمشق - بيروت،  
١٩٩٧م.

٥٦- رفاعة رافع الطهطاوى

: تخلص الإبريز فى تلخيص باريز،  
تقديم: مصطفى نبيل. در محلال.  
القاهرة، ٢٠٠١ م.

٥٧- رنيه ديكارت

: التأملات فى الفلسفة الأولى، ترجمة  
وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين، مكتبة  
القاهرة الحديثة، الطبعة الثانية، القاهرة،  
١٩٥٦ م.

٥٨- " "

: مبادئ الفلسفة، ترجمة: د. عثمان  
أمين، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٦٠ م.

٥٩- " "

: مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل  
وللبحث عن الحقيقة فى العلوم، ترجمة  
وتقديم وتعليق: د. جميل صليبا، المكتبة  
الشرقية، الطبعة الثانية، بيروت،  
١٩٧٠ م.

٦٠- رونالد روبرتسون

: العولمة (النظرية الاجتماعية والثقافة  
الكونية)، ترجمة: أحمد محمود ونورا  
أمين، مراجعة وتقديم: محمد حافظ  
دياب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،  
١٩٩٨ م.

٦١- رونالد روبرتسون

: رسم خارطة للوضع العالمى (العولمة  
كفكرة محورية)، فينرستون، ترجمة:

عبد الوهاب عروب)، المجلس الأعلى  
لشفافة، القاهرة. ٢٠٠٠ م .

٦٢- ركريا إبراهيم (دكتور)  
: هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر،  
القاهرة، ١٩٧٠ م .

٦٣- زكي نجيب محمود (دكتور)  
: ثقافتنا في مواجهة العصر، دار  
الشروق، الطبعة الرابعة، بيروت-  
القاهرة، ١٩٨٩ م .

٦٤- سالم يفوت (دكتور)  
: العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة،  
دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت،  
١٩٨٩ .

٦٥- " " "  
: الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي،  
المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى،  
بيروت- الدار البيضاء، ١٩٨٩ م .

٦٦- " " "  
: أسباب تعثر الخطاب الفلسفي العربي  
المعاصر، (مقال ضمن مجلة الفكر  
العربي-العدد ٥٧)، معهد الانماء  
العربي، بيروت، ١٩٨٩ م .

٦٧- سالم يفوت (دكتور)  
: نحن والعلم، دار الطليعة، الطبعة الأولى،  
بيروت، ١٩٩٥ م .

٦٨- سعدون حمادي  
: العقل والنهضة، (مقال ضمن كتاب:  
قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي

للمعاصر)، مركز دراسات الوحدة  
العربية، الطبعة الأولى، بيروت  
١٩٩٩م.

٦٩- سعيد حارب (دكتور) : الثقافة والعولمة، دار الكتاب الجامعي،  
العين، ٢٠٠٠م.

٧٠- سعيد عبد الفتاح عاشور : حضارة أوروبا في العصور الوسطى، دار  
النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٦م. (دكتور)

٧١- سليمان داود (دكتور) : نظرية القياس الأصولي، دار الدعوة،  
الإسكندرية، ١٩٨٤م.

٧٢- شكرى نجار (دكتور) : النهضة الفلسفية في العالم العربى  
الحديث، (مقال ضمن مجلة الفكر  
العربى، العدد ٤١)، معهد الانماء  
العربى، بيروت، ١٩٨٦م.

٧٣- صالح السنوسى (دكتور) : العرب من الحداثة إلى العولمة، دار  
المستقبل العربى، الطبعة الأولى،  
القاهرة، ٢٠٠٠م.

٧٤- صلاح قنصوة (دكتور) : السيارة ليكساس تقتلع شجرة الزيتون،  
مانيفستو جديد للدارونية الأمريكية،  
(مقال ضمن جله الهلال، عدد فبراير)،  
القاهرة، ٢٠٠٠م.



٧٥- عباس محمد حسن سليمان : نصير الديق الطوسى وأثره فى تقدم علم الفلك الإسلامى، دار المعرفة (دكتور)

الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٩م .

٧٦- عبد الجبار الرفاعى : جدل التراث والعصر، دار الفكر

المعاصر- دار الفكر، الطبعة الأولى،

بيروت-دمشق، ٢٠٠١م .

٧٧- عبد الجبار (القاضى أبى : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل،

تحقيق د.إبراهيم مذكور، إشراف د.طه

الحسن)

حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف

والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة،

١٩٦٢م. (الجزء الثانى عشر- النظر

والمعارف).

٧٨- عبد الحكيم أجهر : العقل العلمى، (مقال ضمن مجلة الفكر

العربى، العدد ٥٥)، معهد الانماء

العربى، بيروت، ١٩٨٩م .

٧٩- عبد الحليم الجندى : للإمام محمد عبده، دار المعارف، الطبعة

الثانية، القاهرة، ١٩٨٧م .

٨٠- عبد الخالق عبد الله (دكتور) : العولمة.. جذورها وفروعها وكيفية

التعامل معها، (مقال ضمن مجلة عالم

الفكر- المجلد ٢٨- العدد ٢)، المجلس

الوطنى للثقافة والفنون والآداب،

الكويت، ١٩٩٩م .

- ٨١- عبد الرحمن بدوى (دكتور) . سنتاج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨١م.
- ٨٢- عبد الرشيد عبد العزيز سالم : الإمام الشيخ محمد عبده، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٥م . (دكتور)
- ٨٣- عبد الستار عز الدين الراوى : فلسفة العقل، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٤م . (دكتور)
- ٨٤- عبد اللطيف عبد الحلیم : المستقبل مع العربية الفصحى، (مقال ضمن مجلة العربى، العدد ٥٠٢)، وزارة الإعلام، الكويت، ٢٠٠٠م . (دكتور)
- ٨٥- عبد الله أبو راشد : العولمة.. إشكالية المصطلح ودلالاته فى الأدبيات المعاصرة، (مقال ضمن مجلة معلومات دولية، العدد ٥٨)، سوريا، ١٩٩٨م .
- ٨٦- عبد الله عثمان التوم : العولمة، دار الوراق، الطبعة الأولى، (دكتور)، عبد الرؤوف محمد لندن، ١٩٩٩م . آدم (دكتور)
- ٨٧- عبد الهادى محمد زارع : توظيف الإعلام لنقل الخطاب الشرعى الصحيح فى ظل العولمة، (بحث ضمن أعمال مؤتمر كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، عن

العولمة وموقف الفكر الإسلامى منها،  
فى الفترة من ٢٩-٣٠/١١/١٩٩٩م)،  
الدار المصرية، الإسكندرية، ٢٠٠٠م .

٨٨- عثمان أمين (دكتور) : رائد الفكر المصرى الإمام محمد عبده،  
مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية،  
القاهرة، بدون تاريخ .

٨٩- عطية سليمان عودة أبو عاذرة : مشكلتنا الوجود والمعرفة فى الفكر  
الإسلامى الحديث، دار الحداثة، الطبعة  
الأولى، بيروت، ١٩٨٥م .

٩٠- علال الفاسى : النقد الذاتى، المطبعة العالمية، الطبعة  
الأولى، ١٩٥٢م .

٩١- على المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب فى  
عصر النهضة (١٧٩٨-١٩١٤م)،  
الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت،  
١٩٧٥م .

٩٢- على حرب : النص والحقيقة (نقد النص - ج١) :  
المركز الثقافى العربى، الطبعة الثانية،  
بيروت- الدار البيضاء، ١٩٩٥م .

٩٣- على حرب : النص والحقيقة (المنوع والممتنع -  
ج٣)، المركز الثقافى العربى، الطبعة  
الأولى، بيروت- الدار البيضاء،  
١٩٩٥م .

٩٤- علي حرب

: الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي،  
الطبعة الأولى، بيروت- الدار البيضاء،  
١٩٩٨م .

٩٥- علي حسين الجابري

إشكالية الحرية في الفكر العربي المعاصر  
بين أزمة الديمقراطية وغياب العقلانية  
النقدية، (مقال ضمن كتاب: مكانة  
العقل في الفكر العربي)، مركز  
دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية،  
بيروت، ١٩٩٨م .

٩٦- عمانوئيل كانط

: نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة،  
مركز الانماء القومي، بيروت، ١٩٨٨م .

٩٧- غانم هنا (دكتور)

: النزعة العقلية وأثرها في حركة التنوير،  
(مقال ضمن مجلة عالم الفكر- المجلد  
٢٩- العدد ٣)، المجلس الوطني للثقافة  
والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠١م .

٩٨- فؤاد زكريا (دكتور)

: التفكير العلمي، المجلس الوطني للثقافة  
والفنون والآداب، الكويت، ١٩٧٨م .

٩٩- فهمية شرف الدين

: الفكر العربي أمام تحديات العصر،  
(مقال ضمن مجلة الفكر العربي، العدد  
٩١)، معهد الانماء العربي، بيروت،  
١٩٩٨م .

- ١٠٠ - قاسم المقداد (دكتور)  
: العولمة والثقافة، (شمال ضمير مجلة  
الكويت - العدد ١٨٩)، الكويت،  
١٩٩٩ م.
- ١٠١ - قاسم شعيب  
: العقل الإسلامى (منشور التحرير  
والتنوير)، (مقال ضمن مجلة الوعي  
المعاصر - العدد ٦، ٧)، دمشق،  
٢٠٠١ م.
- ١٠٢ - قدرى حافظ طوقان  
: مقام العقل عند العرب، دار المعارف،  
مصر، ١٩٦٠ م.
- ١٠٣ - كرين برينتون  
: تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي  
جلال، مراجعة: صدقي حطاب،  
المجلس الوطنى للثقافة والفنون  
والآداب، الكويت، ١٩٨٤ م.
- ١٠٤ - لوى صافى  
: العقل والتجديد، (مقال ضمن كتاب:  
قضايا التنوير والنهضة فى الفكر العربى  
المعاصر)، مركز دراسات الوحدة العربية،  
الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٩ م.
- ١٠٥ - ماهر عبد القادر (دكتور)  
: مدخل لفهم بعض الإسهامات فى  
فلسفة العلوم فى مصر، (بحث قدم إلى  
الندوة السنوية الثانية للجمعية الفلسفية  
المصرية عن دور مصر فى الإبداع



الفلسفى، فى الفترة من ١٠-  
١٢/يوليو، القاهرة، ١٩٩٠م .

١٠٦- ماهر عبد القادر (دكتور) : الطب العربى... رؤية إبستمولوجية،  
دار النهضة العربية، الطبعة الأولى،  
بيروت، ١٩٩٧م .

١٠٧- " " " " : الحسن بن الهيثم وتأسيس فلسفة العلم،  
دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، بدون  
تاريخ .

١٠٨- مطاع صفدى : استراتيجية التسمية فى نظام الأنظمة  
المعرفية، منشورات مركز الانماء  
القومى، الطبعة الأولى، بيروت،  
١٩٨٦م .

١٠٩- معن زيادة (دكتور) : الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة بين  
الإبداع، والاتباع، (مقال ضمن مجلة  
الفكر العربى، العدد ٥٧)، معهد  
الانماء، بيروت، ١٩٨٩م .

١١٠- مقداد نديم عبود (دكتور) : بين القطعية والخلق (الحقيقة فى  
الخطاب العربى المعاصر)، دار الحداثة،  
الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٩م .

١١١- محمد أركون : التراث .. محتواه وهويته -إيجابياته  
وسلبياته، (مقال ضمن كتاب: التراث

وتحديات العصر في الوطن العربي)،  
مركز دراسات نوحدة العربية، الطبعة  
الثانية، بيروت، ١٩٨٧م .

١١٢- حمد أرثون

: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ (من  
فيصل التفرقة إلى فصل المقال)، ترجمة:  
هاشم صالح، دار الساقى، الطبعة  
الثانية، بيروت، ١٩٩٥م .

١١٣- " "

: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة:  
هاشم صالح، مركز الانماء القومي -  
المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية،  
بيروت- الدار البيضاء، ١٩٩٦م .

١١٤- " "

: الفكر الإسلامي .. قراءة عميقة،  
ترجمة: هاشم صالح، مركز الانماء  
القومي -المركز الثقافي العربي، الطبعة  
الثانية، بيروت-الدار البيضاء،  
١٩٩٦م .

١١٥- محمد إبراهيم مبروك : الإسلام والعولمة، (بحث ضمن أعمال  
مؤتمر الإسلام والعولمة)، الدار القومية  
العربية، القاهرة، ١٩٩٩م .

١١٦- محمد المصباحي

: تحولات في تاريخ الوجود والعقل، دار  
الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى،  
بيروت، ١٩٩٥م .

١١٧- محمد باشا المخزومي : خاطرات جمال الدين "دفعات"، بيروت،  
١٩٣١ م .

١١٨- محمد ثابت الفندي : فلسفة الرياضة، دار النهضة العربية،  
الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٩ م . (دكتور)

١١٩- " " " " : مع الفيلسوف، دار النهضة العربية،  
بيروت، ١٩٨٠ م .

١٢٠- محمد حافظ دياب : تعريب العولمة مساءلة نقدية، (مقال  
ضمن مجلة قضايا فكرية)، قضايا فكرية  
للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩ م .

١٢١- محمد حسن الأمين (السيد) : اصلاح الفكر الإسلامى، (حوار أجراه:  
عبد الجبار الرفاعي ضمن كتاب:  
مناهج التجديد)، دار الفكر المعاصر-  
دار الفكر، الطبعة الأولى بيروت-  
دمشق، ٢٠٠٠ م .

١٢٢- محمد حسن جبل (دكتور) : لغة القرآن الكريم فى عصر العولمة،  
(بحث ضمن أعمال مؤتمر كلية  
الدراسات الإسلامية والعربية للبنات  
بالإسكندرية، عن العولمة وموقف الفكر  
الإسلامى منها، فى الفترة من ٢٩-  
٣٠/١١/١٩٩٩م)، الدار المصرية،  
الإسكندرية، ٢٠٠٠ م .

١٢٣- محمد زينبر

: ابن رشد و"ارشدية في إطارهما  
التاريخي، (بحث ضمن كتاب: أعمال  
ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب  
الإسلامي)، المؤسسة الجامعية  
للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة  
الأولى، بيروت، ١٩٨١ م.

١٢٤- محمد عابد الجابري : المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس،  
(بحث ضمن كتاب: أعمال ندوة ابن  
رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي)،  
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر  
والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت،  
١٩٨١ م.

١٢٥- " " " " : إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر  
العربي الحديث، (مقال ضمن كتاب:  
التراث وتحديات العصر في الوطن  
العربي)، مركز دراسات الوحدة  
العربية، الطبعة الثانية، بيروت،  
١٩٨٧ م.

١٢٦- محمد عابد الجابري : نظرة نحو المستقبل، (مقال ضمن  
كتاب: التراث وتحديات العصر في  
الوطن العربي)، مركز دراسات الوحدة

العربية، الطبعة الثانية، بيروت،  
١٩٨٧م.

١٢٧- محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز  
دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية،  
(دكتور)  
بيروت، ١٩٩٠م.

١٢٨- " " : تكوين العقل العربي، مركز دراسات  
الوحدة العربية، الطبعة الخامسة،  
بيروت، ١٩٩١م.

١٢٩- " " : بنية العقل العربي، مركز دراسات  
الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، بيروت،  
١٩٩٢م.

١٣٠- " " " : نحن والتراث، المركز الثقافي العربي،  
الطبعة السادسة، الدار البيضاء-بيروت،  
١٩٩٣م.

١٣١- " " " : مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز  
دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة،  
بيروت، ١٩٩٤م.

١٣٢- " " " : قضايا في الفكر المعاصر، مركز  
دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى،  
بيروت، ١٩٩٧م.



١٣٣- محمد عاطف العراقي : الفلسفة الإسلامية والطريق إلى  
(دكتور) المستقبل، دار الرشاد، الطبعة الأولى،

القاهرة، ١٩٩٨ م .

١٣٤- " " " " : الفلسفة العربية (مدخل جديد)،

الشركة المصرية العالمية للنشر-لونجمان،

الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠١ م .

١٣٥- محمد عبد الهادي أبو ريذة : العقل عند الغزالي، (مقال ضمن مجلة

العربي، العدد ٢٤٩)، الكويت،

(دكتور)

١٩٧٩ م.

١٣٦- محمد عبده (الشيخ) : الإسلام دين العلم والمدنية، عرض

وتحقيق وتعليق: طاهر الطناحي، المجلس

الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة،

١٩٦٤ م .

١٣٧- " " " : رسالة التوحيد، مطابع دار الشعب،

القاهرة، ١٩٧٠ م .

١٣٨- محمد علي التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم،

تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق

العجم، تحقيق: د. علي دحروج، نقل

النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله

الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج

زيناتي، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى،

بيروت، ١٩٩٦م، (الجزء الأول) .

١٣٩- محمد عمارة (دكتور)

: الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد  
الدين، دار الشروق، الطبعة الثانية،  
القاهرة-بيروت، ١٩٨٨م .

١٤٠- " " "

: جمال الدين الأفغانى موقظ الشرق  
وفيلسوف الإسلام، دار الشروق،  
الطبعة الثانية، القاهرة-بيروت،  
١٩٨٨م .

١٤١- " " "

: نظرة جديدة إلى التراث، دار قتيبة،  
الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨٨م .

١٤٢- محمد محفوظ

: الفكر الإسلامى المعاصر ورهانات  
المستقبل، المركز الثقافى العربى، الطبعة  
الأولى، الدار البيضاء-بيروت،  
١٩٩٩م .

١٤٣- محمد مهدي شمس الدين : أزمة تفعيل الفكر الإسلامى، (حوار  
أجراه: عبد الجبار الرفاعى ضمن  
الشيخ)

كتاب: الفكر الإسلامى المعاصر، دار  
الفكر المعاصر-دار الفكر، الطبعة  
الأولى، بيروت-دمشق، ٢٠٠٠م .

١٤٤- محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة، دار المعارف، الطبعة  
(دكتور)  
الثالثة، مصر، ١٩٧١م .

- ١٤٥ - محمود أبو ريه : جمال الدين الأفغانى، دار المعارف، مصر، ١٩٦١ م .
- ١٤٦ - محمود أمين العالم : العولمة وخيارات المستقبل، (مقال ضمن مجلة قضايا فكرية)، قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩ م .
- ١٤٧ - محمود حمدي زقزوق : الإسلام فى عصر العولمة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٩ م . (دكتور)
- ١٤٨ - مصطفى إبراهيم الزلمى : الصلة بين المنقول والمعقول فى المنطق الإسلامى، (مقال ضمن كتاب: مكانة العقل فى الفكر العربى)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة، بيروت، ١٩٩٨ م .
- ١٤٩ - موسى الضريو (دكتور) : العولمة ... مفهومها... بعض الملامح، (مقال ضمن مجلة معلومات دولية، العدد ٥٨)، مركز المعلومات القومى، سوريا، ١٩٩٨ م .
- ١٥٠ - نصر حامد أبو زيد : الاتجاه العقلى فى التفسير، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢ م . (دكتور)
- ١٥١ - هشام جعيط (دكتور) : الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربى، ترجمة: د. المنجى الصيادى، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٠ م .

١٥٢- هشام شرابي

: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، دار  
نلسن، الطبعة السادسة، بيروت،  
١٩٩٩م.

١٥٣- هيجل

: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتقديم  
وتعليق: د. إمام عبد الفتاح إمام، دار  
التنوير، الطبعة الأولى، بيروت،  
١٩٨٣م.

١٥٤- "

: محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة :  
د. خليل أحمد خليل ، المؤسسة الجامعية  
للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة  
الأولى، بيروت، ١٩٨٦م.

١٥٥- وليم كلى رايت

: تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود  
سيد أحمد، تقديم ومراجعة: د. إمام عبد  
الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة،  
القاهرة، ٢٠٠١م.

١٥٦- يحيى اليحياوى

: العولمة.. أية عولمة؟، أفريقيا الشرق،  
المغرب-بيروت، ١٩٩٩م.

١٥٧- يمينى طريف الخولى (دكتور) : فلسفة العلم فى القرن العشرين، المجلس

الوطنى للثقافة والفنون والآداب،  
الكويت، ٢٠٠١م.

١٥٨- يوسف عمر قوش : النقد الذاتى خطوة على الطريق، (مقال

ضمن مجلة البيان- العدد ١١٥)، مطابع  
الأهرام، القاهرة، ١٩٩٧ م .

١٥٩- : القاموس العربى الشامل، دار الراتب

الجامعية، الطبعة الأولى، بيروت،  
١٩٩٧ م .

### ثانيًا: المراجع الأجنبية :

- C-Strphen Jaeger: Cathedral Schools And Humanist Learning, In: Scholars And Courtiers Intellectual And Society In The Medieval West, London, 2002 .
- David Nicholas: The Evalution Of The Medieval World, 312-1500, London, 1992 .
- Friedrich Heer,: The Medieval World: Europe 1100-1350, London, 1993 .
- G,G, Coulton, : Medieval Village, Monor And Monastery, New Yourk, 1960 .
- H, E, J, Cendrey : Popes And Church Re Form, In The 11 Th Century, London, 2000 .
- John Baylis, Steye Smith Ceds,; The Globalization Of World Politics, And Introduction To International Relation, London, Oxford University Press, 1997.
- Norman, F, Cantor.,: Medieval History (2nd. Ed), New Yourk, 1969 .



- Philippe, Wolff., : The Awakening Of Europe (Translated From Franch By Ann Carter) Penguin, 1968 .
- Postman, Neil., : Technopoly- The Surrender Of Culture To Technology, Vintage Books, U.S.A, 1992 .
- R,H,C, Davis: A History Of Medieval Europe, London, 1961 .
- Robertson, R., : Globalization, London, Sage, 1992 .
- Tomlinson, J., : Cultural Imperialism, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1991 .
- Toy Nybery : Monasticism In North-Western Europe, 800-1200, London, 2002 .

## المحتوى

الصفحة

الموضوع

### الباب الأول الفلسفة والمجتمع

٩ الفصل الأول: لمحة تاريخية عن نشأة الفلسفة

١١ أولاً : مرحلة نشأة المدينة (أثينا) وازدهارها -----

١٣ ثانياً: مرحلة بداية ازدهار العلوم -----

١٣ ثالثاً: مرحلة بداية الفكر الفلسفى وتطوره -----

الفصل الثانى: تعريف الفلسفة

٢٢ أولاً : تعريف الفلسفة عند أفلاطون -----

٢٢ ثانياً: تعريف الفلسفة عند كانت -----

٢٣ ثالثاً: تعريف الفلسفة عند شبنهور -----

الفصل الثالث: تصنيف العلوم الفلسفية

٢٨ أولاً : تصنيف العلوم الفلسفية -----

٢٨ ( أ ) تصنيف القدماء -----

٢٨ (ب) تصنيف المسلمين -----

٣١ (ج) تصنيف المحدثين -----

٣٥ ثانياً: النتائج العامة لتصنيف العلوم -----

الفصل الرابع: الفلسفة وصلتها بالمجتمع

٤٢ أولاً : الفلسفة وتنظيم المجتمع -----

٤٧ ثانياً: الفلسفة والأمن الاجتماعى -----

## الباب الثاني الفلسفة - العلم - الدين

### الفصل الأول: دور الفلسفة في مجال العلم

- ٦٩ أولًا : العلم اليوناني قبل أرسطو
- ٧١ ثانيًا: علاقة الفلسفة بالعلم
- ٧٤ ثالثًا: أوجه الاختلاف بين العلم والفلسفة
- ٧٨ رابعًا: سوسيولوجية العلم

### الفصل الثاني: العلاقة بين الدين والمجتمع

### الفصل الثالث: العلاقة بين الدين والقيم

- ٩١ أولًا : أهمية القيم في حياة الإنسان
- ٩٣ ثانيًا: محاور القيم الأخلاقية
- ٩٥ ثالثًا: العلاقة بين الدين والقيم

### الفصل الرابع: العلاقة بين الدين والفلسفة من منظور حضاري

## الباب الثالث مسائل البحث الفلسفي

### الفصل الأول: المسألة الاستمولوجية

- ١١٩ أولًا : نظرية المعرفة عند (كانت) وعلاقتها بالمجتمع
- من هو (عانويل كانت)

- ١٢٣ ثانيًا: نظرية المعرفة

١٤٣	الفصل الثاني: المسألة الانطولوجية والمعرفة (علم الوجود)
١٤٣	أولاً : ما هي مشكلة الوجود
	ثانياً: الأبعاد والاتجاهات الفلسفية التي أحاطت
١٤٤	بمشكلة الوجود
١٤٥	ثالثاً: الوجود والمعرفة
	الفصل الثالث: المسألة الاكسيولوجية (القيم) الحق الخير
١٤٧	الجمال
١٥٠	أولاً : قيمة الحق أو المنطق
١٥٤	ثانياً: قيمة الخير أو الأخلاق
١٥٩	ثالثاً: قيمة الجمال
١٦٥	المراجع

## القسم الثاني

	الفصل الأول : فكرة تصنيف العلوم وتطورها في العالم الإسلامي
	الفصل الثاني : تصنيف العلوم عند نصير الدين الطوسي
	الفصل الثالث : تصنيف العلوم عند ناصر الدين البيضاوي
	الفصل الرابع : نقد وتقييم
	مصادر البحث والمراجعة

# فهرسات الموضوعات

## القسم الثالث

الموضوع	الموضوع	الصفحة
مقدمة .....		
الفصل الأول : مدخل إلى تحديد مصطلحات البحث وتوضيحها .....		
الفصل الثاني : العقل والعقلانية النقدية فى الفكر الإسلامى القديم .....		
الفصل الثالث : العقل والعقلانية النقدية فى الفكر الإسلامى الحديث .....		
الفصل الرابع : العقل والعقلانية فى الفكر الغربى الحديث والمعاصر .....		
الفصل الخامس : نحو استراتيجية معرفية جديدة للفكر الإسلامى فى عصر العولمة .....		
الخاتمة ونتائج البحث .....		
مصادر البحث ومراجعة .....		

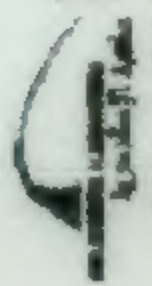












Bibliotheca Alexandrina



1508397

